THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
291.05
MI

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.
Theft, mutilation, and underlining of books
are reasons for disciplinary action and may
result in dismissal from the University.
University of Illinois Library

FEB 17 1965

FEB 3 1965

AUG 14 1980

AUG 20 1980

L161—O-1096

MITRA

MONATSSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE MYTHENFORSCHUNG

unter Mitwirkung von

Walter ANDERSON (Kasan), Rudolf GEYER (Wien), Georg HÜSING (Wien), Heinrich LESSMANN († Charlottenburg), N. G. POLITES († Athen), Wilhelm Heinrich ROSCHER (Dresden), Leopold von SCHRÖDER († Wien), Richard WOSSIDLO (Waren) u. A.

heraus gegeben von

Wolfgang Schultz

I. JAHRGANG 1914—1920

ORION-VERLAG
Gesellschaft m. b. H. Wien und Leipzig

Alle Rechte vorbehalten.
Wissenschaftliche und geschäftliche Zuschriften und Sendungen sind zu richten an Dr. Wolfgang Schultz, Wien, I. Mölkerbastei 10.

29,05
MI

Inhalt des Mitra 1914—1920.

Abhandlungen:

Spalte

Anderson, W.: Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft 37
Bleichsteiner, R.: Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga 65
Bork, F.: Weltbild und Planetenfarben 219
Döhring, A.: *Διθυραμβος*-Festtanz 45
Ganschinietz, R.: Herodia 192
Hüsing, G.: Zur Hinde mit der Atlasdecke . . 41
— Ḫšaθrawarija und Spəntā Āramatiš 71
— Le petit Chaperon rouge 100
— Die neun Karšaware 254
— Kar-baluk, Der Karfisch 289
— Zum Rotkäppchen 290
— Zur Hinde mit den Fußspangen (Rūzwānšād und Thetis) 318
Kainz, K.: Der činesische Drachenwagen und die Semiramissage 241
Leßmann, H.: Über die umständliche Tötung (Beilage: Übersicht) 161
Lublinky, I.: Erzählungen von der Ursache des Todes aus Amerika 136
Neumann, R.: Malparthuus 15
— Volende Wodan vourun zi holza 229
Niggemann, H.: Frau Welt 279
Polites, N. G.: Bibliographie der neugriechischen Rätselsammlungen 291
Röck, F.: Die Skorpionmenschen in Babylonien und bei den Maja von Jukatan 177
Schultz, W.: Die Flucht der Rtiš 104
— Keltisch-karische Parallelen 187
— Zu den neun Karšawaren 257
— Eschengrüdel-Eschenkittel 285
— Zu den Grimmschen Märchen 312
Spiess, K. v.: Die Überlieferung im Kunstschaffen 1
— Die Kröte, ein Bild der Gebärmutter . . . 209

Ansichten und Erfahrungen 33
Ernst Krause als Mythenforscher 97
Gleichnis und Vergleichung 129
Namen und Gestalten 273

Anfragen 46, 114, 145
Antworten 259
Mitteilungen 61, 94, 113
Nachrufe 157, 305, 310
Sprechsaal 158, 202, 207, 235, 333
Zeitschriftenschau 32, 62, 95, 127, 159, 207, 235, 272, 298

Besprechungen:

Spalte

Abt, A.: Die volkskundl. Literatur d. J. 1911 (W. Schultz) 270
Aufhauser, J. B.: Das Drachenwunder des hl. Georg (W. Schultz) 294
Bleichsteiner, R.: Kaukasische Forschungen (W. Schultz) 326
Boll, F.: Die Lebensalter (F. Bork) 58
Buber, M.: Chinesische Geister- und Liebes-Geschichten (W. Schultz) 56
Carolides, P.: Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen u. Mythen (W. Schultz) 58
Charpentier, J.: Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie (G. Hüsing) 91
Dirr, A.: Kaukasische Märchen (R. Bleichsteiner) 329
Feist, S.: Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen (H. Leßmann) 146
FFCommunications (W. Schultz) 22
Ginzberg, L.: the Legends of the Jews (W. Schultz) 55
Gorion, M. J. b.: Die Sagen der Juden (F. Röck) 49
Hillebrand, A.: Über die Anfänge des indischen Dramas (W. Schultz) 269
Hüsing, G.: Beiträge zur Rostahmsage (W. Schultz) 82
Jung, V.: Gralsage und Graldichtung des Mittelalters (W. Schultz) 193
Kläsi, E.: Der malaische Reineke Fuchs (R. Neumann) 115
Koch, P.: Die arischen Grundlagen der Bibel (W. Schultz) 223
Kuhn, A.: Mythologische Studien (L. v. Schroeder) 18
Pokorny, J.: Der Gral in Irland (W. Schultz) . 193
Schnürer, G.: Die ältesten Legenden der hl. Kümmernis (G. Hüsing) 231
Schroeder, L. v.: Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral (W. Schultz) 193
Thurneysen, R.: Die Sage von CuRoi (W. Schultz) 263
Wolff, A.: Avesta (W. Schultz) 123
Zeltner, Fr. v.: Contes du Sénégal et du Niger (G. Hüsing) 119

Besprechende:

Bleichsteiner, R. 329
Bork, F. 58
Hüsing, G. 91, 119, 231
Leßmann, H. 146
Neumann, R. 115
Röck, F. 49
Schultz, W. 22, 55, 56, 58, 82, 123, 193, 233, 263, 269, 270, 294, 326
Schroeder, L. v. 18

Tafeln:

Zu Sp. 166. Übersicht über die umständliche Bräutigamswerbung, die umständliche Brautwerbung und die umständliche Lösung von (Todes)Strafe, verglichen mit der umständlichen Tötung des Lei Lau Göffes.
Zu Sp. 214 ff. Abbildung 1—11.
Zu Sp. 258. Abbildung 2 und 3.

Buchdruckerei Withoff & Remiger, Leoben.

561778

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/mitramonatsschrf01unse

Geleitwort.

Die Erkenntnis, welch hohe Bedeutung der Mythos für die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit hat, ist in unseren Tagen zu solcher Tiefe und Verbreitung gediehen, daß eine neue Zeitschrift für vergleichende Mythenforschung wohl nicht befremden kann. Mehr als auf anderen Gebieten setzen sich auf dem der Mythenforschung die großen Ergebnisse aus kleineren zusammen, die zwischen zwei Punkten eine Brücke bauen; nirgends sonst wo ist eine solche Unmenge von Wissen, von Stoffkenntnis, die erste Bedingung für erfolgreiches Weiterarbeiten: die Überlieferungen aller Zeiten und aller Völker der Erde kommen in Betracht. Dabei betreiben heute nur erst wenige Forscher die Mythenkunde als ihr eigentliches Fach; in den meisten Fällen muß die geleistete Arbeit als Abfall, als Nebenergebnis, gelten, das freilich wichtiger werden kann als das eigentlich erstrebte. So sind denn die Beiträge, die der Mythologe braucht, in den verschiedensten Zeitschriften, in Heften und Büchern verstreut; der Einzelne kann der Fülle des zu Berücksichtigenden nicht mehr gerecht werden. Es fehlt an einer Stelle, die in hinreichend kurzen Zwischenräumen immer wieder aufführt, was an Veröffentlichungen über Mythologie erscheint, also ein mythologisches Litteraturblatt. Ein solches kann sich nicht damit begnügen, das Erschienene zu buchen; es muß auch Andeutungen über den Inhalt und, so umstritten das auch sein mag, auch über den Wert solcher Schriften für den Mythologen geben.

Eine solche Zeitschrift sollte grundsätzlich auf dem denkbar neutralsten Standpunkte stehen. Indessen, das ist eine Forderung, die heute auf mythologischem Gebiete in Wahrheit doch undurchführbar wäre. Es gibt Männer der Wissenschaft, die zwar selbst nicht Mythologen sind, auch noch nie über Mythen gearbeitet oder veröffentlicht haben und doch von ihrem besonderen Fache aus das Recht für sich in Anspruch nehmen, Urteile über mythologische Arbeiten abzugeben, wobei die verschiedenartigsten vorgefaßten Meinungen als Unterlage und die verschiedenartigsten Ausschnitte der Stoffkenntnis zur Begründung des Standpunktes der Beurteiler dienen. Auf solchem Wege kann keine Wissenschaft entstehen. Es gilt in jedem Fache als selbstverständlich, daß man erstens den Stoff kennt und überblickt, daß man ferner seiner Eigenart gerecht wird und seine Anschauungen über ihn aus ihm selbst entnimmt. Es ist also gar nicht möglich, daß wir alle jene Privatmeinungen, die im Grunde genommen nichts als Spekulationen über einen dem Betreffenden zu wenig oder gar nicht bekannten Stoff darstellen, in einen übergeordneten Begriff Mythenforschung zusammen fassen. Und so wollen wir von Anfang an kein Hehl daraus machen, daß wir für die Weiterentwicklung der mythologischen Forschung nur die vergleichende Methode als wissenschaftlich im fachmännischen Sinne ansehen können. Dabei bitten wir, den Begriff vergleichender Forschung im weitesten Sinne aufzufassen: auch die vergleichend psychologische Behandlung verschiedener Erzählungsarten, zumal vom völkerkundlichen Standpunkte aus, die vergleichende Behandlung der litterarischen Form oder der Darstellungen, welche mythenhaltige Stoffe in den Bildwerken fanden, die vergleichend sprachliche Bearbeitung mythischer Namen und dergleichen mehr, können für die Geschichte und das Verständnis der mythenhaltigen Erzählung und damit für die Wiedergewinnung der ursprünglich sinnvollen Formen sich als Vorarbeiten von hohem Werte erweisen.

Wir deuten damit bereits an, daß wir unter allen Umständen die Annahme für richtig halten, daß mythologische Erzählungen ursprünglich einen bestimmten Sinn gehabt haben, unbeschadet der Frage, wie oft sie ihn später wechselten, und seit welcher Zeit und seit welcher Entwicklungsform sie ihn mehr oder minder eingebüßt haben und als bloße Unterhaltungsstoffe weiter erzählt wurden. Welches der ursprüngliche Sinn dieser Erzählungen sei, darüber können wir aber grundsätzlich so lange keine feste Meinung gelten lassen, als nicht der Stoff in genügender Vollständigkeit zusammen getragen vorliegt, um wenigstens gegründete Schlüsse auf die ursprüngliche Gestalt der Erzählung zu gestatten.

Wir dürfen mythenhaltige Erzählungen grundsätzlich nicht dem Begriffe Mythos gleich setzen, wenn wir unter letzterem die Urform, die von uns als künftige Unterlage für eine Deutung gesuchte Erzählung, verstehen wollen. Gerade darin müssen wir einen Hauptfehler bisheriger, auch vergleichender Mythenforschung sehen, daß man eine letzte Entwicklungs-, um nicht zu sagen Ausartungsform einer aus der Überlieferung zufällig heraus gehobenen Erzählung als Mythos ansprach und zu deuten suchte. Wir wissen ja nicht, ob diese Erzählungsform nicht erst Jahrtausende nach dem Aufhören jegliches Verständnisses für den Inhalt entstanden sei. Und in

unseren Märchensammlungen läuft so manches Gut um, dessen Abkunft vom Mythos überaus fraglich ist. Urteile über die Zugehörigkeit zu einem Mythos können nur gewonnen werden durch sorgfältige Vergleichung reichlicher Belege und durch die Möglichkeit, solche Erzählungsreihe auf eine andere zurück zu führen, die unbestritten als „Mythos", d. h. in unserem Sinne zunächst wohl auch nur als mythenhaltige Überlieferung, gilt. Wir müssen Genealogien der Einzelerzählungen aufstellen, nicht nur um zur Urform zu gelangen, sondern um überhaupt festzustellen, wo die Grenze zwischen mythenhaltigen und völlig unmythischen Stoffen liege.

Innerhalb der hier gesteckten Grenzen wollen wir also keiner ernstlich strebenden Richtung irgend welche Schwierigkeiten machen: es sollen alle Anschauungen zum Worte kommen, gegebenes Falles auch diejenigen, die unsere obigen Grenzen verwerfen; nur müssen wir stets verlangen, daß das Vorgebrachte mit Kenntnis des Stoffes und mit Berücksichtigung der in unserem Sinne arbeitenden Litteratur in ernsthafter Weise abgefaßt sei. Um welche Litteratur es sich aber dabei handelt, das ergibt sich so ziemlich aus den bisherigen Bänden der Mythologischen Bibliothek, die freilich nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus dem in unserer Richtung arbeitenden Schrifttume darstellen.

Es erwächst uns aber auch die Aufgabe, einerseits das bisher Erarbeitete gegen unberechtigte Angriffe von Solchen zu schützen, die ohne eigene Stoffkenntnis von ihrem zufälligen Standpunkte aus ernst gemeinte mythologische Arbeiten von vorn herein verdammen, und andrerseits unbewiesene Anschauungen zu berichtigen, die, aufgebaut auf unbegründeten Voraussetzungen, ein gewisses Gewohnheitsrecht ersessen haben. Doch wollen wir uns dabei vor dem Fehler hüten, Anschauungen, die auf anderem Boden gewachsen sind, aus Bequemlichkeit abzulehnen. Wir wollen allen denen, die ihre Ansichten wirklich glauben vertreten zu können, auch Gelegenheit dazu bieten; nur müssen wir dann verlangen, daß auch tatsächlich auf die ersten Voraussetzungen zurück gegriffen werde, daß man nicht von uns den Beweis verlange, daß sie falsch sind, sondern sich selbst bemühe, sie als richtig zu erhärten, wenn solcher Versuch noch nie unternommen wurde, und die betreffenden Anschauungen nur konventionelle Überlieferungen sind. Und ganz besonders wollen wir anstreben, alle persönliche Voreingenommenheit, beziehe sie sich nun auf ganze Richtungen oder Einzelne, grundsätzlich zu begraben und abzuwarten, was die Weiterentwicklung unserer Wissenschaft lehren wird.

Wenn wir in dem angedeuteten Sinne tätig sein wollen, so ergibt sich daraus allein schon, daß der „Mitra" nicht ein bloßes Litteraturblatt werden soll. Jedes Heft soll auch eine Reihe von Originalbeiträgen bieten, und besonderes Gewicht legen wir auf den Abschnitt „Anfragen und Mitteilungen". Es wird sich bei der Mythenforschung öfter als sonst der Fall wiederholen, daß an verschiedenen Orten am gleichen Stoffe oder Thema gearbeitet wird, ohne daß einer vom andern weiß. Sind dann beide Arbeiten heraus gekommen, so tut meist eine dritte not, welche die nahe liegenden Folgerungen aus ihnen zieht; und das kann vermieden werden, wenn schon vorher eine gewisse Arbeitsteilung und Verständigung angebahnt wird. Ferner können in zahlreichen Fällen wertvolle Beiträge zum Gegenstande auch von solchen geliefert werden, die ihn nicht zusammen fassend zu behandeln planen. Solche Auskünfte sollen hier gesammelt und nicht in Briefen verzettelt werden. Auch die „Besprechungen" sollen möglichst die Vervollständigung des Überblickes über den Stoff anbahnen. Es ist erwünscht, daß zu einem erschienenen Buche möglichst viele Mitarbeiter sich äußern und jeder möglichst in Gestalt von fördernden Beiträgen, ohne viel Lob und Tadel oder sonstige Redensarten. Und nicht nur Bücher, sondern auch Zeitschriftenartikel sollen besprochen werden, auch dann, wenn sie nicht in Gestalt von Sonderabzügen zu haben sind.

Und nun noch ein Wort zum Titel! Wir haben die Zeitschrift „Mitra" genannt, obgleich der Klang dieses Namens beim Leser zunächst wohl eher die Vorstellung wecken wird, als handle es sich hier um eine religionswissenschaftliche Veröffentlichung. Wir wählen aber diesen Namen im Hinblicke auf unser grundsätzliches Verfahren, den Stoff solcher Erzählungen zum Ausgange zu nehmen, die ehedem von Göttern galten und als Göttermythen im engeren Sinne allgemein anerkannt sind, und weiter mit Rücksicht darauf, daß wir es hauptsächlich mit Überlieferungen arischer Völker zu tun haben werden. Nun gibt es aber keinen Mythengott, der aus früherer Zeit und zugleich in weiterer Verbreitung belegbar wäre, als eben Mitra. Und daß gerade er es ist, auf den die verschiedenen Auszweigungen des arischen Hauptheldens zurück führen, wird sich aus dem „Mitra" allmählich immer deutlicher wohl von selbst ergeben. Auch das Titelblatt möge niemand irre führen: wir sind überzeugt, daß auch das, was man später im Mitrakulte von diesem Gott erzählte, aus dem ehemaligen Mythos hervor gegangen sei, so schwer das heute auch noch zu beweisen scheint. Auch möge der Stil nicht befremden; er ist möglichst so gewählt, daß er etwa der Zeit entsprechen kann, in der uns Mitra zum ersten Male entgegen tritt.

Die Überlieferung im Kunstschaffen.

Von K. v. Spiess (Wien).

Es ist bisher ganz übersehen worden, daß sich in dem ungeheuren Schatze von Kunsterzeugnissen einer einfachen Entwicklungsstufe Formen finden, die ziemlich unabhängig von Volk und Zeit wieder kehren. Kunstwerke der Vorgeschichte sind durch alle Zeiten hindurch mit Werken der Bauernkunst unserer Tage durch die Gleichheit der Motive und deren Ausgestaltung verbunden. Man könnte meinen, diese Formen wären vielleicht zufällig an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten entstanden. Dem widerspricht aber, daß es sich hier nicht um eine Ähnlichkeit, sondern um völlige Übereinstimmung bis in Einzelheiten handelt und daß diese Formen alle unter einander durch Übergänge verbunden sind, so daß wir es mit einem einheitlichen Formenschatze zu tun haben, der nur im Laufe der Zeit hie und da Verbindungsglieder eingebüßt hat.

Die gleiche Erscheinung tritt bei der mythischen Überlieferung zu Tage, wo wir es ebenfalls ohne Rücksicht auf Ort und Zeit mit völlig gleichen Motiven zu tun haben, und zwar wieder in der Weise, daß von einer Ausprägung zur anderen die Übergänge meistens noch nachweisbar sind. In beiden Fällen haben wir es weder mit Zufälligkeiten noch mit naturgesetzlichen Erscheinungen, sondern mit einer geschlossenen, organischen, geschichtlichen Entwickelung zu tun.

Es soll nun im Folgenden gezeigt werden, wie für die Kunstwerke der vorgenannten Art, die sicherlich durch ganz bestimmte Anschauungen und damit verknüpfte Vorstellungen veranlaßt wurden, der Mond als Vorlage anzusehen ist. In diesem Himmelskörper haben offenbar beide, mythische Überlieferung und diese Art primitiver Kunst, ihre Wurzel. In steter Wechselbeziehung verlief die Entwicklung beider, so daß wir zu mythischen Überlieferungen entsprechende Kunstwerke angeben und aus Kunstwerken wieder auf bestimmte mythische Überlieferung schließen können [1].

Diesmal wollen wir nicht bestimmt geformte mythische Überlieferung im Bilde nachweisen, sondern nur die Tatsache erhärten, daß die Mondgestalt für die Kunstwerke primitiver Kultur von größter Bedeutung war und immer noch ist, und daß sich in diesen seine Gestalt, sowie die einfachen Abwandlungen derselben durch alle Zeiten und Völkerstürme hindurch erhalten haben [1].

Von den wechselnden Formen des Mondes haben der Vollmond und die Mondsichel auf alle primitiven Völker besonderen Eindruck gemacht, und demgemäß spiegeln sie sich in ihren Kunsterzeugnissen wieder.

Vor allem sind es die Schmucksachen, an denen wir immer wieder die Mondform wahrnehmen. Auf den Salomon-Inseln [2] schneiden sich die Insulaner aus Muschelschalen halbmondförmige Stücke als Brustschmuck zurecht. Daneben fertigen sie auch kreisrunde Scheiben [3]. Brustschmuck in Halbmondform aus Metall finden wir in altnordischer Zeit, erinnernd an das Brisinga-Men Freyjas [4], als Fibel in der römischen Provinzialkunst [5], reich verziert in Indien [6], als drei silberne Halbmonde über einander angeordnet bei den Häuptlingen der Sioux [7], in Silberfiligran-Arbeit mit vielen kleinen Schellen

---

[1] E. Siecke, von dem wiederholt an die Mythologen die Aufforderung zur Beobachtung der für sie in Betracht kommenden Naturvorgänge ergangen ist, hat in „Götterattribute und sogenannte Symbole" Zeichnungen gebracht, die das am Himmel Erschaute im Bilde wieder geben sollen. Diese Abbildungen haben insoferne Wert, als sie für den noch nicht Eingeführten ein gutes Lehrmittel abgeben. Zu bemängeln an ihnen ist, daß sie jener Einfalt entbehren, die für diesen Zweck unbedingt notwendig ist. Es sind Konstruktionen des gelehrten Mythologen, von fremder Hand in klassisch griechisches Gewand gekleidet. So wie wir Menschen der Stadtkultur nicht mehr im Stande sind, einen wirklichen Mythos zu erfinden, sind wir auch nicht mehr fähig, das Geschehen im Mythos stilvoll im Bilde auszudrücken. Hier hätte also auf die Kunst jener Kulturschichten — auch die Griechen der klassischen Zeit standen dem Wesen des Mythos bereits fremd gegenüber — zurück gegriffen werden müssen, in denen der Mythos das ganze Leben eines Volkes durchwob und beherrschte. Dieser richtige Weg wurde bereits vom letzten Bearbeiter von Göll's Mythologie (Spamers Verlag) und vom Herausgeber des Mitra in seiner „Anschauung vom Monde" eingeschlagen. In beiden Schriften werden in reichem Maße die für den Mythologen in Betracht kommenden Denkmäler alter Zeit heran gezogen.

[1] Als Litteratur zu dem Gegenstande „Kunstschaffen und Mythos" kommt in Betracht:

Schultz W., Die Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker. 1912. Vorträge und Abhandlungen, herausgegeben von der Zeitschrift „Das Weltall", Heft 26.

v. Spiess K., Prähistorie und Mythos. Programm, Wr.-Neustadt 1910.

„ Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst. Programm, Wr.-Neustadt 1911.

„ Die Bedeutung des Mythos für die Kunstentwicklung der Völker. Monatsblätter des wissenschaftlichen Klub, Wien, März 1912.

„ Die kulturgeschichtliche Bedeutung von Tierdarstellungen. Programm, Wien 1913.

„ Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes. Mitteilungen der Wiener Anthropol. Gesellschaft 1914.

[2] Reiche Sammlung im Wiener Hof-Museum.

[3] Ratzel, Völkerkunde I 212.

[4] Worsaae, Afbildninger fra dat Kong. Mus. f. Nord. Oldsager i Kjöbenhavn 1854 Taf. 43. Vgl. Forrer, Reallexikon, Tf. 31, Fig 19. Goldener grav. Hals- u. Brustschmuck von Llanllyfni (Carnarvonshire).

[5] In reicher Auswahl im Schweizerischen Landesmuseum zu Zürich.

[6] Schöne Beispiele hiefür im Musée L'art et decoratif zu Paris.

[7] Ethnograph. Museum zu Paris, Trokadero.

als Anhänger bei den Somali[1] Afrikas, womit die weite Verbreitung nur angedeutet sei. Die Halbmond-Gestalt wird auch dadurch erreicht, daß man zwei gekrümmte Zähne mit ihren Enden durch Schnüre, Bast oder eine Metallhülse verbindet. In Neu-Guinea werden Eberzähne derart zusammen gefügt als Brustschmuck getragen[2], in Süd-Amerika bei den Bororó[3] sind es die Krallen des Riesengürteltieres, in Afrika Löwenkrallen, die zu einem halbmondförmigen Schmuckstücke zusammen gefügt werden.

Besonders beim Ohrschmucke[4] treffen wir stets wieder auf die Mondgestalt. Dieser Formenkreis verdient darum besondere Beachtung, weil wir es hier mit einer große Zeiträume und weite Länderstrecken umspannenden Überlieferung zu tun haben. Schliemann hat auf kleinasiatischem Boden Ohrgehänge in Form eines ausgebauchten Halbmondes gefunden. Da das Schmuckstück hohl ist, kann man wohl auch von einer Kahnform sprechen. Der Mond wurde demnach auch als Kahn, Nachen, Schiff etc. gesehen. Die genannte Form ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie nicht nur für Schmucksachen, sondern auch als Ausgangspunkt für Gefäßformen in Betracht kommt. Man hat auch Ohrgehänge gefunden, die 3—6 derartige „ausgebauchte" Halbmonde neben einander zu einem Ganzen vereinigt zeigen. Wenn auch auf griechischem Boden, zu Mykenä und den entsprechenden Fundstätten, Ohrringe dieser Form selten vorkommen, so stellen sie sich doch zur Dipylon-Zeit häufig ein. Es ist nur aus dem bauchigen Halbmonde ein platt geschlagener, mit Zellenschmelz oder Filigran-Arbeit verzierter Halbmond geworden. Im IV. Jahrhunderte tritt in Griechenland neben dem Halbmonde auch die Scheibe als Motiv des Ohrschmuckes auf und zwar gewöhnlich mit dem Halbmonde verbunden. Die schönsten derartigen Formen sind aus Barbarenland, aus Süd-Rußland bekannt, wo die Erzeugnisse des Kunsthandwerkes nicht durch große Leistungen der Persönlichkeitskunst so sehr zurück gedrängt wurden. Der emaillierte Rosetten-Ohrschmuck mit Eichelgehänge (IV. Jht. v. Ch.?) aus der Eremitage von St. Petersburg[5] ist in seiner überaus reichen, fast überladenen Ausführung ein Beispiel hiefür. Bemerkenswert ist, daß die Formen von Scheibe und Halbmond rein erhalten bleiben und besonders betont erscheinen, was für eine untergelegte Bedeutung spricht.

Diese Vermutung findet ihre Bestätigung, wenn wir uns nach Westen wie nach Osten wenden. Aus altetruskischer Zeit haben wir dieselben mit Filigran überzogenen Ohrringe in ausgebauchter, hohler Halbmond-Form, wie wir sie von Troja kennen lernten. Beim altindischen[1] Ohrschmucke kehrt immer wieder die mit dem Halbmonde vereinte Scheibe als Motiv wieder, hier in einer Form, die stark an das Triśūlam erinnert.

Die Form der Mondsichel als Motiv des Ohrschmuckes geht durch die ganze hellenistische, frühchristliche, byzantinische und Völkerwanderungs-Kunst[2] und läßt sich bis ins spätere Mittelalter[3] verfolgen. Daß die Mondform durch so lange Zeit bewußt fest gehalten wurde, ergibt sich aus den Darstellungen innerhalb des Halbmondes, die in gleicher Ausbildung immer wieder auftreten. Es sind Vögel zu beiden Seiten eines Gefäßes oder des dreizweigigen (-blättrigen) Baumes, die Bringer des Unsterblichkeits-Trankes. (Abb. 1 und 2.) Dieser Trank aber entquillt nach altarischer Überlieferung dem Monde. Die Bedeutung von Ohrringen solcher Ausgestaltung besteht darin, daß die Innendarstellung das Absichtliche der Mondform betont, die Außenform wieder die Bedeutung der Innendarstellung erklärt. Beides bildet eine Einheit und gehört untrennbar zu einander und beweist, daß wir es hier nicht mit einem bloßen Zierate zu tun haben, sondern mit dem Werke einer ganz eigenartigen, nicht griechischen, vom Standpunkte des Griechen aus barbarischen Kunst, die nicht den Menschen und sein Geschick, sondern uralte mythische Überlieferung verkörpern will. Wie viel davon den Verfertigern in jedem Falle bewußt war, wie viel im Laufe der Zeiten durch Umdeutung neue Werte erhielt, wie viel davon nur mehr der Form, nicht mehr aber der Bedeutung nach weiter gegeben wurde, ist im einzelnen Falle zu untersuchen.

Wie sich mythische Überlieferung in den Volksmärchen erhalten hat, so wurden auch die genannten Schmuckformen in der Volkskunst bis auf den heutigen Tag weiter vererbt. Der Volksschmuck auf Sicilien hat auffallend getreu die alten Formen bewahrt. Ungemein häufig kehrt beim Ohrschmucke die Halbmond-Form wieder[4]. Über dem Halbmonde gewahren wir des öfteren den Vogel[5], dessen Bedeutung nicht mehr recht verstanden wird, obwohl bei einigen Schmuckstücken sich noch die paarigen Vögel[6] nach Art

[1] Ratzel II 162.
[2] Buschan, Völkerkunde Tf. XI i.
[3] Buschan Tf. VII 12.
[4] Hadaczek, Ohrschmuck der Griechen und Etrusker. Abhandl. d. archäol. epigraph. Seminares Wien 1903.
[5] Abgeb. b. Forrer Reallexikon, Tf. 155, Fig. 8.

[1] A. Cunningham, The Stupa of Bharhut, Tf. 49, 11.
[2] Hampel, Funde des frühen Mittelalters in Ungarn, II Abb. 992—995.
[3] Goldschmuck der Kaiserin Gisela, Berlin, kgl. Museum.
[4] Herbst-Sondernummer des Studio 1913, Peasant art in Italy, Nr. 229 ff.
[5] Ebenda Nr. 230, 232 etc.
[6] Ebenda Nr. 257, 276.

des uralten Motives finden. Selbst die Scheibe mit darunter befindlichem Halbmonde stellt sich in gleicher Ausbildung wie bei den griechischen und etruskischen Ohrringen ein[1]. Interessant sind die Schmuckstücke aus Sicilien, die die Vereinigung von Halbmond und Scheibe nach Art des babylonischen Mondzeichens zeigen[2]. Ohrringe in Halbmond-Form kennen wir ferner von Dalmatien[3], und die Scheibe mit darunter befindlichem Halbmonde ist häufig zu sehen an Kunst, der ganze Hausrat des Menschen, Waffen, Geräte für festlichen Gebrauch, Kultbilder zeigen, wo es irgend angeht, immer wieder die Mondform.

Das britische Museum besitzt eine Steinaxt aus Brasilien[1], welche die Mondsichel so getreu nachahmt, daß an eine zufällige Bildung nicht zu denken ist. Die Gestalt der vollen Scheibe zeigt ein Jadeit-Beil, zugleich Häuptlingszeichen, von Neu-Kaledonien[2]. Daß sich in den Metallwaffen die alten Formen sehr gut erhalten haben,

Abb. 1—4.

Abb. 5—8.

Abb. 9—12.

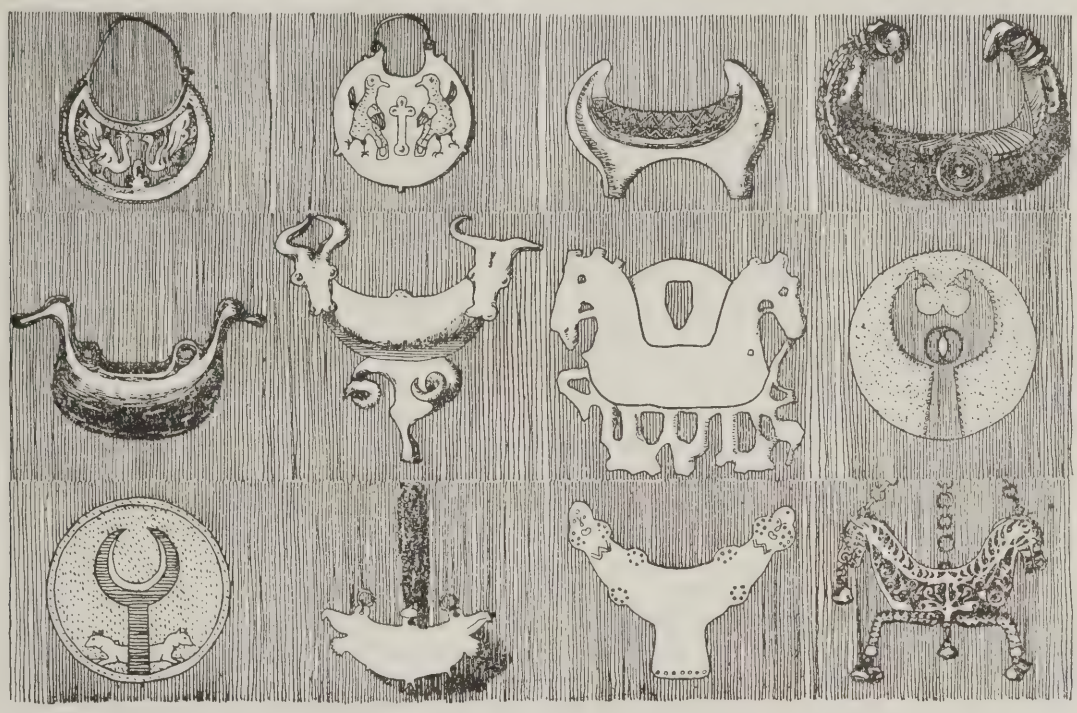

Abb. 1. Ohrgehänge, spätrömisch, Syrien. Forrer, Reallexikon, Tf. 38, Fig. 3. — Abb. 2. Ohrgehänge, byzantinische Zellschmelz-Arbeit. Schulz, Joh., Der byzantinische Zellenschmelz, Tf. 21. — Abb. 3. Tönernes Mondbild, Pfahlbauten der Westschweiz. Forrer, a. a. O., Fig. 406. — Abb. 4. Tönernes Mondbild, erste Eisenzeit, Ödenburg. Hoernes, Urgesch. d. Kunst, Tf. XVI, Fig. 4. — Abb. 5. Kleines Bronze-Gefäß in Mond-(Kahn-)Form, erste Eisenzeit, Szatmár. Hoernes, a. a. O., Tf. XIV, Fig. 9. — Abb. 6. Bronze-Zierat, ossetisch. Archäolog. Material aus dem Kaukasus (russisch), Moskau 1910, Bd. VIII, Tf. 65, Fig. 9. — Abb. 7. Bronze-Anhänger aus dem Kaukasus. Chantre, Recherches anthrop. dans le Caucase III, Tf. VI, Fig. 7. — Abb. 8. Militärisches Abzeichen, oströmisch. Notitia dignitatum, herausgegeb. v. Otto Seeck, Tf. VI. — Abb. 9. Militärisches Abzeichen, Notitia dign., Tf. VIII. — Abb. 10. Brustschmuck aus Muschelschalen, Salomon-Inseln. Naturhist. Hof-Museum, Wien. — Abb. 11. Goldplättchen von San Antonio Lipes (Bolivien). Schultz, Die Anschauungen vom Monde etc., Abb. 49. — Abb. 12. Amulet gegen den bösen Blick, italienische Volkskunst. Peasant art in Italy, Herbst-Sondernummer des Studio 1913, Fig. 311.

dem reichen bosnischen Schmucke[4]. In diesen Ländern werden wir es freilich mit unmittelbarem orientalischen (türkischen) Einflusse der jüngst vergangenen Zeit zu tun haben.

Nicht nur die Schmucksachen einer frühen sei nur für Asien belegt. In Halbmondform fertigt man Kriegsbeile in China[3], in Indien, wo neben der gewöhnlichen Form[4], die den konvexen Teil der Sichel nach auswärts kehrt, auch noch die ganz unpraktische[5], die konkave

[1] Herbst-Sondernummer des Studio 1913, Peasant art in Italy, Nr. 245.
[2] Ebenda Nr. 257, 276.
[3] Herbst-Spezialnummer des Studio 1911, Peasant art in Austria e Hungary, Nr. 485, 487, 489.
[4] Ebenda Nr. 539.

[1] British Museum, Handbook of the Ethnographical Collections Fig. 265.
[2] Ratzel I 213. Fig. 19.
[3] Ratzel II 680, Nr. 24.
[4] Ratzel II 582, Fig. 1.
[5] Ratzel II 582, Fig. 15.

Seite nach auswärts kehrende Form auftritt, in Persien[1], wo wir die beiden gegensätzlichen Sicheln mit der Scheibe (Kugel) an einem Stiele vereinigt, also eine ganze Phasenfolge, beobachten können, und schließlich im maurisch-arabischen Kulturkreise[2].

Auch die Form der Schutzwaffen zeigt oft Beziehungen zu den Gestalten des Mondes. Wenn auch der kreisrunde Schild als eine rein geometrische Form angesprochen werden kann — man beachte aber, daß ein nordischer Bronceschild aus Dänemark dieser Ausbildung einen Schildbuckel in Gestalt einer noch nicht ganz vollen Mondscheibe (Forrer, Reallexikon Tf. 196) hat —, so ist jedoch bei der Pelta oder dem Amazonenschilde zweifellos das Mondbild die Vorlage, ebenso bei dem medischen und dem sogenannten boiotischen Schilde, die als zwei in gegensätzlicher Stellung vereinte Halbmonde sich dem Blicke darbieten. Daß der Form der Pelta tatsächlich eine Bedeutung zukommt, ist daraus zu entnehmen, daß man das entsprechende Ornament gleichen Namens regelmäßig dort in der Zierkunst antrifft, wo sich Motive einstellen, deren Beziehung zur mythischen Überlieferung fest steht. Auf Mosaikfußböden der frühchristlichen Basiliken Österreichs findet man das Pelten-Motiv ungemein häufig in Verbindung mit dem Motive der paarigen Vögel oder Hirsche, die vom Lebensquell trinken, wie z. B. in Salona[3].

Die Schilde haben manche Völker (Griechen, Dajak auf Borneo) mit dem Bilde der Gorgo, des Schwarzmondes, ausgestattet. Vom dämonologischen Standpunkte wurde das als Apotropaion gedeutet, indeß hat es auch vom mythologischen Standpunkte seinen guten Sinn. Der Schwarzmond ist der Vernichter, der Todbringer, in dessen Gestalt der Krieger unbezwingbar erscheint.

Oft ist die Helmzier eine Mondsichel mit abwärts gekehrten Spitzen, wie z. B. in Peru[4], oder mit aufwärts gerichteten, wie auf manchen nordischen Helmen der späteren Völkerwanderungszeit[5]. Gallische Helme[6] waren mit Hörnern geziert und zeigten dazwischen ein Rad[7].

[1] Buschan, Völkerkunde S. 321.
[2] Ratzel II 421.
[3] Aus vergleichendem Bilderstoffe ist zu verweisen, daß der Behälter des Lebensquells die Mondsichel ist. Vgl. hiezu: v. Spieß, K., Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes, Mittlg. der anthropol. Gesellsch. Wien, 1914.
[4] Bässler, Altperuanische Tongefäße, Tf. 275a u. a. a. O.
[5] Forrer, Reallexikon, Tf. 92, Fig. 5.
[6] Duray, Histoire des Romains III 103 (2, 4). Vgl. die Scheibe zwischen den Stierhörnern bei den alten Ägyptern.
[7] An dieser Stelle sei auf den Hermes-Stab (Scheibe und Mondsichel), auf die altorientalischen Feldzeichen und die römischen Orden, Phalerae (Halbmond neben der Scheibe, Fund von Lauersfort, abgebb. bei Forrer, Reallexikon, Tf. 176, 3 d), kurz verwiesen.

Es wird uns nicht Wunder nehmen, wenn Gefäße, die kultischen Zwecken dienen, die Gestalt der Mondsichel getreu nachahmen, wie dies ein altperuanisches Tongefäß im ethnographischen Museum zu Paris (Trokadero) dartut, oder Formen besitzen, die von der Form der Mondsichel unmittelbar abgeleitet sind, was wir an den von Schliemann in Troja ausgegrabenen Gesichtsurnen deutlich beobachten können[1].

Als Kultbild finden wir die Mondsichel auf babylonischen Grenzsteinen[2]. Unverändert sehen wir dieselbe Gestalt über den Hörnern eines Opferstieres aus römisch-hellenistischer Zeit[3]. Zugleich kennen wir die Mondsichel als sogenanntes tönernes Mondidol in reicher Anzahl und mit mannigfacher Verzierung aus den Pfahlbauten der West-Schweiz[4] (Abb. 3) und dem prähistorischen Schanzwerke von Lengyel[5].

Von diesen einfachen Mondbildern leiten sich weitere Formen dadurch ab, daß die Enden der Mondhörner zu Tierköpfen ausgestaltet werden. Es handelt sich dabei nicht um beliebige Tiere, wie sie sich dem Auge des die Natur beobachtenden Menschen darbieten, sondern um ganz bestimmte Tiere, um solche, die in den Mythen besondere Stellung und Bedeutung haben. Es sind dies der Vogel, von den Hörner tragenden Säugetieren das Rind, Ziege und Widder, von den Geweih tragenden der Hirsch, endlich das Pferd.

Die ältesten Gebilde dieser Art gehören dem vorgeschichtlichen Ägypten an. Es sind dies aus verschiedenem Steinmaterial gefertigte flache Halbmonde, die in Vögelköpfe[6] oder auch in Rinderköpfe[7] ausgehen und bald als „Palettes“ oder „Amulettes“ von den Forschern bezeichnet werden. Es ist ungemein lehrreich zu sehen, wie in viel späterer Zeit auf diese alten Vorbilder, die sich irgend wie erhalten haben müssen, wieder zurück gegriffen wird. So ist die Brust einer Statue aus der Hyksos-Zeit mit einem Schmuckstücke von deutlicher Halbmond-Form geziert[8] und die ungemein zarte goldene Halskette der Königin Jaḥ-ḥotpe ist ein Halbmond, der in zwei Sperberköpfe endigt.

Gegen das Ende der Hallstattzeit erhalten die Mondidole, die früher die reine Mondform

[1] Hoernes, Urgesch. d. Kunst, S. 173, Abb. 25.
[2] Paris, Louvre, Asiatische Altertümer, Saal II, Nr. 21, 24.
[3] Louvre, Römische Skulpturen, Koll. Mattei 992.
[4] Forrer, Reallexikon, S. 488, Fig. 405 ff.
[5] Wosinsky, Das Schanzwerk von Lengyel.
[6] Capart, Les debuts de l'art en Égypte. Abb. 56. Daselbst auch Formen, die nur den Halbmond zeigen.
[7] Ebenda Abb. 139.
[8] Maspéro, Geschichte der Kunst in Ägypten. Abb. 232.
[9] Ebenda Abb. 403.

besaßen, an den beiden Enden Tierköpfe, eine Erscheinung, die wir zunächst an den hieher gehörigen Bildwerken von Bologna, später auch an den der jüngeren Eisenzeit angehörigen Idolen von Ödenburg und der Malleiten beobachten (Abb. 4). Ferner diene als Beispiel hiefür das kleine kahnförmige Gefäß in Halbmond-Form mit Vögelköpfen an den beiden Enden aus Szatmár in Ungarn (Abb. 5). Die Form ist ganz die der Ohrringe in Gestalt eines ausgebauchten, hohlen Halbmondes aus Troja und ist deshalb von Bedeutung, weil sie als Übergangsform von einer Reihe weit verbreiteter, bei bestimmten feierlichen Gebräuchen verwendeter Gefäße anzusehen ist, deren letzte Reste sich in Gefäßen der schwedischen und russischen Bauernkunst erhalten haben[1].

Unter den kaukasischen Bronze-Altsachen finden sich ungemein ähnliche Formen. Die Enden der Mondsichel eines ossetischen Bronzeschmuckes (Abb. 6) sind mit zwei Rinderköpfen mit mächtigen Hörnern besetzt, während in der Mitte noch ein Widderkopf angebracht ist. Der Bronze-Anhänger, den Chantre abbildet (Abb. 7), stellt wohl die abgeleitetste Form dieses Typus dar. Noch immer aber ist deutlich zu erkennen, wie die zwei Pferdeleiber, die hier mit einander verschmolzen sind, nach der Mondsichel gekrümmt und aus ihr erschaut werden.

Daß es sich in diesen Fällen um Bildungen handelt, die an bestimmte Anschauungen und damit verbundene Vorstellungen anknüpfen, um Bildungen, die in Folge weit zurück reichender Überlieferung immer wieder von Neuem auftreten, zeigt die Figur auf einem militärischen Abzeichen aus spätrömischer Zeit (Abb. 8). Wir sehen in einer Scheibe den Halbmond, der in der Mitte in eine kleine Spitze ausgezogen ist, in zwei Vogelköpfe ausgehen. In der Fläche des Halbmondes befindet sich eine Zeichnung, die das Ganze erklärt. Im Inneren eines Kreises kreuzen zwei Kreisbogen so über einander, daß aus einem Kreise zwei gegen einander gekehrte Sicheln heraus geschnitten werden. Das geometrische Bild ist demnach eine Darstellung der Mondphasen. Das, was zeitlich hinter einander zu sehen ist, das ist hier räumlich neben einander, vielmehr in einander, geschachtelt gegeben. Die gegensätzlichen Mondsicheln, die des auf- und des abnehmenden Mondes, sind hier mit dem Vollmonde zugleich dargestellt. Nun bekommen auch die Tierköpfe einen Sinn. Mit Absicht schauen sie nach verschiedenen Seiten. Mit dieser einer primitiven Kunst entstammenden Darstellungsart, die Wickhoff[2] die komplettierende nannte und die wir in der altorientalischen Kunst, in allen Frühkünsten von Mitteleuropa, dann aber auch in den Kunsterzeugnissen der primitiven Völker der Erde und in den Kinder-Zeichnungen[1] nachweisen können, soll offenbar ausgedrückt werden, daß die Mondsichel in zwei Stellungen am Himmel erscheint, daß sie einmal nach der einen, ein anderes Mal nach der entgegen gesetzten Seite schaut. Dieser Gedankengang wird durch Abbildung 9, ein militärisches Abzeichen gleicher Herkunft, bestätigt. Unter dem Halbmonde, der gleich einem Kultbilde gestielt ist, gewahren wir zwei nach entgegen gesetzten Seiten schauende Tiere, die auf die Doppelbedeutung des darüber Dargestellten hinweisen[2]. Durch die Zweiteilung der Mondsichel in einen hellen und einen dunklen Teil wird auf einen zweiten Gegensatz, auf den der Beleuchtung aufmerksam gemacht. Gerade die primitiven Völker unterscheiden zwischen einem hellen, beleuchteten und einem fahlen, dunklen Teile des Mondes, eine Unterscheidung, die in der mythischen Überlieferung und der mit ihr verknüpften Kunst immer wieder zu spüren ist.

Die wesentlich gleiche Ausgestaltung der Mondsichel wie in den Abbildungen 4—9 finden wir an einem Goldplättchen von San Antonio Lipes (südl. Bolivien) (Abb. 11), nur werden hier die Enden der Sichel von Menschenköpfen eingenommen. Hier sind es also zwei Menschen, die nach entgegen gesetzter Richtung schauen, die gegensätzliches Verhalten zeigen und doch irgend wie mit einander zusammen hangen. Aus der mythischen Überlieferung kennen wir Wesen dieser Art zur Genüge, es sind dies die feindlichen Zwillingsbrüder. Menschliche Gesichter an den Enden des Halbmondes zeigt der bei Ratzel I 73 abgebildete hölzerne Brustschild eines Häuptlings der fernen Oster-Insel.

Schließlich sei noch eine schöne Form von den Salomon-Inseln angeführt, ein aus Perlmutter-Schalen heraus geschnittener Halsschmuck in Gestalt eines Doppelvogels, dessen Körper die Form der Mondsichel hat (Abb. 10). Die im Wiener Hof-Museum von diesen Inseln stammende Sammlung derartiges Schmuckes zeigt alle Übergänge von der einfachen Mondform (Inventar-Nr. 52, 814) bis zu diesem seltsamen Doppeltiere, dessen Bedeutung nur mehr im Zusammenhange mit der mythischen Überlieferung verstanden werden kann.

Kunstwerke, denen derartige Überlieferung

[1] Peasant Art in Sweden etc., Studio Sondernummer 1910, Fig. 94—100; für die russischen Formen vgl. Spieß, Behälter des Unsterblichkeitstrankes Fig. 19, 20.

[2] Wickhoff und Härtel, Die Wiener Genesis, S. 6.

[1] Levinstein S., Kinderzeichnungen, Tf. 39, Tf. 46, Fig. 84 a.

[2] Dem ähnelt ein Doppellöwe mit Mond-Scheibe und -Sichel aus Luxor, Ägyptische Goldschmiedearbeiten, Mus. z. Berlin, Mitteilg. d. ägypt. Abteilg. Bd. I., Abb. 78, vorptolemäische Zeit.

zu Grunde liegt, wird man vor allem dort finden, wo die Formen unverändert von Geschlechte zu Geschlechte weiter gegeben werden, oft allerdings mit Unterdrückung der dazu gehörigen mythischen Überlieferung. Das ist in hohem Maße in der Volkskunst der Fall. So können wir auch für die eben angeführte Formenreihe aus der Volkskunst Belege anführen. Unter den Anhängern italienischer, volkstümlicher Goldschmiedekunst finden sich Formen, die mit dem Bronze-Zierate aus dem Kaukasus (Abb. 7) auffallende Übereinstimmung zeigen (Abb. 12). Zwei Pferdeleiber sind in abgewandter Stellung derart mit einander verbunden, daß dabei die Halbmond-Form auffallend betont erscheint. An derartigen Schmuckstücken hat sich sogar noch ein Rest von dazu gehöriger Überlieferung erhalten; freilich ist diese nicht mehr mythologischer, sondern nur dämonologischer Natur. Mit kleinen Schellen verzierte Anhänger dieser Art gelten als Talisman gegen den bösen Blick.

Wenn wir zwei Pferdeleiber in ähnlicher Vereinigung auch als Giebelzierate norddeutscher Bauernhäuser[1] allgemein verbreitet finden, so wird wohl damit zu Genüge dargetan sein, daß es sich hier nicht um eine zufällige Ähnlichkeit, sondern um eine vererbte, weit zurück reichende Form mit ehemaliger, wenn auch zur Zeit nicht mehr gewußter Bedeutung handelt.

Malpert-huus.

Von Rolf Neumann (Hainau).

Durch Goethes „Reineke Fuchs“ ist der Name der Burg des roten Ränkeschmiedes wieder allbekannt geworden — leider aber offenbar auch die bisher übliche Deutung ihres Namens. Der unseren Philologen geläufige Gedankengang lautete: Die Endung des Wortes ist *us*: also ist das Wort lateinisch, zumal schon der alte Heinrich der Glîchesaere (Reinhart Fuchs ed. Reissenberger, Halle 1886, Vers 1522) erklärt hatte *Reinhartes burc die hiez übelloch*. Die Deutung ist aber nicht ganz so einfach, da einige Textschwierigkeiten im Wege stehen. Malepartus heißt nämlich nicht Malepartus, sondern überall anders. Der mnd. Reynke de Vos (ed. F. Prien, Halle 1887) berichtet V, 285: *Syn slot, dat dar het Malepertus*. Weit größer aber ist die Abweichung bei Willems Gedichte „Van den vos Reinaerde“ (ed. Ernst Martin, Paderborn 1874): Die eine Hs. (der sogen. Reinaert I) hat *maupertus* oder (512 u. ö.) *Maupertuus*. Der Reinaert II hat jedoch sogar die Form *Maperthuus*, die der Herausgeber freilich als Fehler erklärt, weil sie durch die anderen Quellen nicht anerkannt werde (Vorrede S. XI). Und endlich die frz. Quelle (Roman de Renart, ed. E. Martin, Straßburg 1882–87) bietet I 75, I 95 u. ö. *Malpertuis*, daneben auch *Maupertuis*, II 358 im italiänischen Texte *Malpertuso* (und nicht z. B. „Malperto“ oder ähnlich).

Betrachten wir die zweite Hälfte des Wortes (in den verschiedenen Quellen: *pertus, pertuus, perthuus, pertuis, pertuso*), dann ist einmal zweifellos, daß ein lateinisches Particípium *partus* nicht wohl die Urform sein kann; denn wenigstens eine der überlieferten Formen hätte doch das a bewahrt. Weiterhin aber scheint die Endung verdächtig: afrz. *uis, uso, uus, huus* entstehen doch nicht aus lat. *us*! Die Herkunft der zweiten Silbe aus der allein selig machenden Sprache des Mittelalters ist damit wohl erledigt.

Aber was ist dafür einzusetzen? Beschränken wir uns einmal auf die „Endung“ *us*. Die Schreibung *uus* belegt ein langes u, die Schreibung mit *h* gibt an die Hand, daß das Wort *huus* = Haus vorliegt, und die frz. Überlieferung *uis* beweist, daß nur diese Auffassung in Frage kommt; denn *huis* ist die niederfränkische Form des niedersächsischen *huus*. So erklärt sich auch die italiänische Form, da der Italiäner ein als lateinisch empfundenes *Malepertus* nur in „Maleperto“ umgewandelt haben könnte. Wir hätten es also mit einem Hause des Malpert zu tun.

Die metrischen Verhältnisse sowohl im mndl. Reinaert wie im mnd. Reynke de Vos scheinen übrigens auch darauf zu deuten, daß die Endung des Wortes *Malpertus* stets lang gesprochen wurde, daß also vielleicht die angenommene Form *hūs* unbewußt darin noch zum Ausdrucke kam. Im Reinaert I reimt *Maupertuus* siebenmal auf *huus*, und auch die beiden andern Male (V. 519 bezw. 512) ist die Endung betont: *dat hi te Maupertuus es comen* bezw. *sal hi te Maupertuus gheraken*. Im Reinaert II kommt der Name als *Malpertuus* 2mal im Reime auf *huus* und *confuus* vor, außerdem V. 3775: *quam hi tot Malpertuus ghegaen*, also stets betont[1]. Im Reyncke fand ich den Namen 12mal, davon 9mal *Malepertuß* reimend auf *huß;* außerdem 478: *so quum he vor Malepertus to lest,* und 505: *Wente Malepertus was der wynckel vul*, sowie 3541: *quam he to Malepertuß geghaen*. Auch in diesen 3 Fällen scheint mir die Betonung auf der Endsilbe zu liegen. Hinter alle dem dürfte aber doch etwas mehr als Zufall stecken, sondern wohl ein Durchklingen der einstigen Selbständigkeit der nunmehrigen Endung. Die Form *Malepártus* ist demnach als junge Verballhornung gänzlich zu streichen.

[1] W. v. Schulenburg, Neue Beobachtungen über Giebelverzierungen in Nord-Deutschland, Zeitschr. f. Ethnol. 1893 (149), Abb. 165.

[1] Eine dieser 3 Stellen hat, wie oben erwähnt, *Maperthuus*.

Haben wir aber die lateinische Herkunft des zweiten Wortteiles abgelehnt, so fällt die des ersten naturgemäß ebenfalls hin; wir müssen auch hier das Germanische heran ziehen. Die Silbe *-pert, -bert, -bercht* ist als Namen bildend so bekannt, daß jedes weitere Wort des Beweises überflüssig wäre. Anders die Silbe *Mal-* oder *Male-*, die aus Germanischem *Amal-* oder *Madal* entstanden sein könnte. Nun hat bereits Hüsing in seinen Beiträgen zur Rostahm-Sage (Sajjid Baṭṭāl), Leipzig 1913, gezeigt, daß der Name *Malagis* nach Ausweise zweier niederländischer Bruchstücke als ersten Bestandteil ein *Madal-* enthält. Diese Bruchstücke (bei W. L. de Vreese in der Tijdschrift voor Nederlandsche Taal en Letterkunde XV 4 S. 283) bieten die Formen *Madal-gijs* und *Madal-ghijs*, und es ist wohl von vornherein wahrscheinlich, daß auch im Namen *Male-pert-huus* der erste Bestandteil aus *Madal-* zusammen gezogen ist. Diese Wahrscheinlichkeit wird um so größer, wenn Hüsing Recht behält, daß zwischen der Sage von den Haimonskindern und der von Reineke Voss, sowie zwischen Malagis und Reinhard engere Beziehungen bestehen. Daß dies der Fall ist, scheint mir bereits aus Leo Jordans Arbeit über „die Sage von den vier Haimonskindern" hervor zu gehen, und dieser Eindruck wird durch den einschlägigen Abschnitt des Sajjid Baṭṭāl (bei Hüsing Nr. 11 a) verstärkt. Es ist mir in Folge dessen zweifelhaft geworden, ob die Übertragung des Ausdruckes Ecbasis auf den Reineke überhaupt noch angängig sei; denn von einem „Entstehen" des Reineke Voss aus ein paar äsopischen Fabeln und morgenländischen Tiermärchen und vollends aus der lateinischen Ecbasis, dürfte kaum mehr die Rede sein können. Der Stoff des Reinecke Voss ist mythischer Herkunft. Es ist aber auch noch aus einem anderen Grunde wahrscheinlich, daß der Besitzer des „Hauses" *Madalbert*, nicht Amalbert, geheißen habe. Der Name würde ihn nach der im Ganzen wohl sicher richtigen sprachlichen Erklärung als den in der Ratsversammlung Glänzenden bezeichnen, und es ist wohl ziemlich selbstverständlich, daß das Haus nach seinem Besitzer benannt und daß also Madalbert kein Anderer ist als Reineke selbst, — jedenfalls ein so treffender Beiname, wie man sich ihn nur wünschen kann, und wie es scheint, ein Name, der in Varianten der Erzählung von den Haimonskindern den Malagis bezeichnet, neben dem wieder ein *Reginhart* steht. Diese Erkenntnis verdanken wir der trefflichen Beobachtung von Godefroid Kurth, der sich bereits L. Jordan und G. Hüsing angeschlossen haben.

Besprechungen.

Adalbert Kuhn, Mythologische Studien, heraus gegeben von Ernst Kuhn. II. Band: Hinterlassene mythologische Abhandlungen. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1912.

Es gereicht uns zu großer Freude und besonderer Befriedigung, das vorliegende Buch gerade an dieser Stelle anzeigen zu dürfen, — hinterlassene Abhandlungen des großen Begründers der vergleichenden Mythologie, Adalbert Kuhn, ein *κτῆμα ἐς ἀεί* für unsere Wissenschaft.

Als ich im Herbste des Jahres 1888 einige Zeit in München verweilte, war nicht allzulange vorher (1886) der erste Band dieser „Mythologischen Studien" erschienen, enthaltend den zweiten vermehrten Abdruck des lange schon berühmten grundlegenden Buches über „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks". Mein hochverehrter Freund, Herr Geh. Rat Professor Dr. Ernst Kuhn legte mir damals eine Anzahl im Manuskript hinterlassene Abhandlungen seines Vaters vor, welche unter dem gemeinsamen Titel „Die Pitaras und die Zwerge" zusammen gefaßt waren. Er wünschte mein Urteil darüber zu hören, ob er dieselben wohl in einem zweiten Bande der „Mythologischen Studien" heraus geben solle. Ich las diese Arbeiten mit großer Freude und reichem Gewinne. Das war nicht eine Nachlese etwaiger, bei Seite gelegter, schwächerer Leistungen, wie sie bisweilen aus dem Nachlasse berühmter Autoren an die Öffentlichkeit gelangen. Es waren vielmehr vollwertige Untersuchungen, die in ihrer Art ebenso als grundlegend bezeichnet zu werden verdienten, wie „Die Herabkunft des Feuers und Göttertranks". In ganz anderer Richtung sich bewegend und daher als Ergänzung nur um so wertvoller. Ich konnte nicht anders, als Professor Kuhn gegenüber meine Ansicht in entschiedenster Weise dahin auszusprechen, daß mir eine Veröffentlichung dieser Arbeiten im Interesse unserer Wissenschaft dringend wünschenswert erschiene. Obwohl Ernst Kuhn dem völlig beistimmte, hat er mit der Veröffentlichung doch über zwei Jahrzehnte gezögert. Was ihn dazu veranlaßte, findet man im Vorworte des vorliegenden Bandes kurz angedeutet. Er wollte Zeiten abwarten, die für das Gedeihen der vergleichend mythologischen Studien günstiger seien als die damaligen. Hatte doch eine immer wachsende Skepsis die einst so freudig begrüßten Ergebnisse der vergleichend mythologischen Arbeit Stück für Stück in Frage gestellt, ja als unhaltbar bei Seite geworfen. Und insbesondere schien durch die Veröffentlichungen Otto Gruppes über die vergleichende Mythologie eine förmliche Katastrophe herein zu brechen. Dieser radikalste Gegner unserer Studien suchte nicht nur zu zeigen, daß alle jene Ergebnisse irrtümlich wären, sondern daß auch schon die Voraussetzung,

von der sie ausgingen, eine irrige war. Nach seiner Ansicht, die er mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu begründen suchte, gab es in der arischen Urzeit überhaupt noch gar keine Religion, somit auch keine Mythologie. Die vergleichende Mythologie suchte also nach Etwas, was nie dagewesen, nach einer Art von Wolken-Kuckucksheims. Nur ganz unkritische Köpfe, nur Träumer, Schwärmer, Phantasten konnten daher fortfahren, diese Studien zu betreiben. Der ernste kritische Forscher mußte sie a limine ablehnen.

Diese Anschauungen haben nur allzu viel Beifall gefunden, nicht am wenigsten bei allen denjenigen, denen es sehr bequem war, jene überaus schwierigen und komplizierten Arbeiten der vergleichenden Mythologie ohne weitere Bemühung kurzer Hand bei Seite schieben zu können. Hatte zunächst auch unfraglich sehr ernste und gewissenhafte Forschung an der kritischen Sichtung und Verwerfung der Resultate unserer vergleichend mythologischen Wissenschaft gearbeitet, bis der Nullpunkt endlich erreicht zu sein schien, so war nun Tür und Tor einem ganz anderen Vorgehen geöffnet. Es wurde ziemlich allgemein mehr und mehr Mode, die vergleichend mythologischen Studien ohne weitere Prüfung in Bausch und Bogen zu verurteilen, sie geringschätzig und spöttisch von oben herab zu behandeln, mit der kaum mehr verhehlten Absicht, sie womöglich ganz zu beseitigen.

Freilich, es gab auch rühmliche Ausnahmen. Gern nenne ich in diesem Zusammenhange den Namen eines Mannes — W. H. Roscher —, der besonnen, maßvoll und gerecht, in seinen eigenen Arbeiten wie in der Leitung eines großen, der griechisch-römischen Mythologie gewidmeten Unternehmens, die rechte Mitte zwischen Negation und Position besser als Andere zu beobachten wußte. Im Übrigen möchte ich es vorziehen, statt der dunklen Schattenseiten jener für die vergleichende Mythologie so schweren Zeit ihre unleugenbaren Lichtseiten hervor zu kehren. Sie hat unfraglich läuternd und reinigend gewirkt. Nicht nur, daß wirklich so manches Unrichtige ausgeschieden ward, in Anderem der Wahrheitskern aus wertloser Hülse hervor trat, in Allem ernsteste und gewissenhafteste Selbstkritik erfordert wurde; es war auch ein Proceß persönlicher Läuterung in den Reihen der Kämpfer, die aller Anfeindung zum Trotze bei der Fahne der vergleichenden Mythologie fest standen oder sich neuerdings dieser verfolgten und verlästerten Schar anschlossen. Es konnte kein Strebertum in ihrer Mitte aufkommen. Wußte man doch, daß schon die bloße Beschäftigung mit diesen Dingen gefährlich war, daß sie diskreditierte und das Fortkommen behinderte, wenn nicht gar unmöglich machte. Man mußte etwa Generalkonsul in Jannina oder Syra sein — wie J. G. v. Hahn —, oder freier Schriftsteller — wie Ernst Krause —, oder Docent an einer ultima Thule deutscher Wissenschaft — wie der Schreiber dieser Zeilen —, oder ein wenig beachteter Gymnasiallehrer — wie E. Siecke —, um solch gefährlichen Sport betreiben zu können. Und auch dann geschah es in der Regel nicht ungestraft. Auf jeden Fall widmeten sich diesen Studien lange Zeit nur Männer, die durch ein tiefes inneres Bedürfnis dazu getrieben wurden; denn äußere Rücksichten konnten nur abschreckend wirken. Und das war gut so. Das wirkte läuternd.

Inzwischen aber — *περιπλομένων ἐνιαυτῶν* — wuchs eine neue Generation heran, mit jungen Männern, denen ein vorurteilsfreier Blick die Überzeugung aufdrängte, daß den vergleichend mythologischen Studien doch schweres Unrecht geschehen sei; daß hier ein unendlich wichtiges und reiches Feld der Forschung, das schönsten Ertrag bringen könnte, fast brach liege, weil es mit Bann und Interdikt belegt, daher von Jedermann ängstlich gemieden wurde, dem die eigene Haut lieb war; zu solcher Überzeugung aber traten noch jugendlicher Idealismus, Opfermut und der Glaube an den endlichen Sieg der Wahrheit als kräftige Stützen hinzu. Und so erstand in Berlin die „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung“, in Leipzig die „Mythologische Bibliothek“ und endlich hier in Wien der „Mitra“.

Die veränderte Zeitlage erkennend, gab Ernst Kuhn, nach einer Pause von zweieinhalb Jahrzehnten, endlich den vorliegenden zweiten Band der „Mythologischen Studien“ seines Vaters heraus. Es ist daher nicht nur natürlich, sondern geradezu notwendig — Pflicht und Bedürfnis zugleich —, daß der Mitra dieses Buch freudigst begrüßt, wenn es auch schon vor einem Jahre heraus gekommen ist. Sein Erscheinen bezeugt gleichsam leibhaftig den Wandel, der sich gegenüber den vergleichenden mythologischen Studien zu vollziehen im Begriffe ist.

Mit der „Herabkunft“ hatte Kuhn seinerzeit in durchaus genialer Weise gleich zu Anfang mitten in den Kern des altarischen Naturkultus hinein gegriffen. Wie eng die Erzeugung des himmlischen Feuers, die zugleich als geschlechtliche Zeugung gefaßt wird, mit der Erzeugung des himmlischen Rauschtranks zusammen hängt, — wie beide als himmlische Lebensmächte segenbringend zur Erde herab kommen, wie sie im Ritus, im Mythos, in der Sage leben und wirken, — in diese Geheimnisse urarischen sakralen Denkens hat Adalbert Kuhn mit jenem Buche tief hinein geleuchtet.

Im vorliegenden Bande, in den Abhandlungen über die Pitaras und die Zwerge, beschäftigt er

sich mit dem Seelenglauben und Seelenkult, der neben dem Naturkult eine andere, selbständige, große Wurzel der Religion bildet, neben die wir nur noch als dritte Wurzel den ganz anderer Quelle entstammenden Glauben an ein höchstes gutes Wesen zu setzen hätten, der sich aber dem Mythos so gut wie ganz fern hält. Das wichtige Resultat, das uns diese postumen Abhandlungen Ad. Kuhns bieten, besteht in dem überzeugend geführten Nachweise, daß wir in den Zwergen ursprünglich abgeschiedene Seelen vor uns haben; daß die Vorstellung von den Zwergen sich deutlich mit der Vorstellung von den Pitaras, den Vätern, berührt, ja im Wesentlichen deckt. Wie dieser Nachweis im Einzelnen geführt, wie viel Licht dadurch in mythische Vorstellungen, in Sage und Aberglauben gerade auch unseres Volkes hinein getragen wird, das will ich hier nicht zu schildern suchen. Ich verweise auf die Darlegungen Kuhns. Nur das sei hervor gehoben, wie stark diese Vorstellungen des Seelenglaubens sich doch auch wiederum mit der astralen Welt berühren, wenn die abgeschiedenen Seelen in den strahlenden Sternen des Himmels gesucht werden; wenn Mond und Sonne als selige Wohnstätten der Abgeschiedenen gedacht sind.

Die zweite Hälfte des Bandes bildet ein „Fragment über die Bedeutung der Rinder in der indogermanischen Mythologie". Kuhn zeigt hier, daß sowohl die Strahlen himmlischen Lichtes wie auch die Wolken von den Indogermanen als „Rinder" gefaßt werden. Es ist wichtig, daß zunächst diese Doppelvorstellung festgestellt wird. Eine andere Frage ist es, wie wir sie zu erklären haben. Ob es ausreicht, wenn man auf die durchleuchteten Morgenwolken oder die Wolken des Tages, hinweist, durch die die Sonnenstrahlen hindurch brechen, das läßt sich wohl bezweifeln. Ich möchte meinen, daß wir hier an die Lösung eines der merkwürdigsten Probleme der arischen Urreligion nahe heran geführt werden. Die uns so fremde, ja überraschende, für die Urzeit jedoch feststehende Vorstellung, daß das Himmelswasser, das Wolkenwasser, auf den Mond als Urquell zurück geht, von dem Monde, dem himmlischen Rauschtrankgefäße und Rauschtrankgotte herstammt, scheint mir die Vermutung nahe zu legen, daß mythenschöpferisches Denken aus Mondesstrahlen Wolken werden ließ, den Mond sich dachte als Wolken erzeugend, Wolken webend aus seinem Lichte, das ja im Grunde ein leuchtender himmlischer Rauschtrank war. Dann war letzten Endes Mondlicht und Wolkennaß eins und dasselbe, waren Lichtstrahlen, Wolken und Regengüsse schließlich nur eine große Herde Segen spendender Rinder, um deren Besitz es sich wohl zu kämpfen lohnte. Vom Mondlichte ausgehend wäre die Vorstellung dann auch weiter auf das Sonnenlicht übertragen. Diese Lösung, wenn auch im vorliegenden Fragmente noch nicht dargeboten, scheint mir doch durch dasselbe angebahnt zu sein.

Und nun zum Schluß: Ehre dem Andenken unseres Meisters Adalbert Kuhn, des großen Begründers der vergleichenden Mythologie! Zugleich Dank auch dem verehrten Freunde, der als Herausgeber der Werke seines Vaters sich ein neues schönes Verdienst um unsere Wissenschaft erworben hat. L. v. Schroeder.

FF-Communications edited for the Folklore Fellows by Johannes Bolte (Berlin), Kaarle Krohn (Helsingfors), Axel Olrik (Kopenhagen), C. W. von Sydow (London), Nr. 1—4 (1911), 5—7 (1911), 8—12 (1913), Helsingfors, published by the Finnish Academy of Science.

Diese von der finnischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Veröffentlichungen und die hinter ihnen stehende Organisation der Folklore Fellows verdienen volle Beachtung und sorgfältige Würdigung. Wie wir den Berichten Kaarle Krohns (FFC 4, 7, 12) entnehmen, bezwecken die Folklore Fellows eine internationale Organisation aller volkskundlichen Ortsvereine und mit ihrer Hülfe aller Forscher und Sammler auf dem Gebiete der Volksüberlieferungen, um Abschriften, Auszüge und Übersetzungen aus den vorhandenen Sammlungen zu vermitteln und übersichtliche Verzeichnisse des ins Riesenhafte anschwellenden Stoffes anzulegen. Während der 1. Bericht den Plan entwickelt, kann der 2. schon außer den Ortsgruppen Helsingfors und Kopenhagen weitere in Berlin, Dresden, Prag, Lemberg, Rejkjavik (Island), Budapest nennen. Der 3. Bericht meldet den Anschluß des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde, der schweizerischen und bayrischen Vereine für Volkskunde und die Einrichtung von Ortsgruppen in Lund, Upsala, Athen, Petersburg, Moskau, Kazan, Dorpat, München. Die Ungarn benützen die Genossenschaft ihrer Landwirte, um Stoff im Sinne des FF-Bundes zu sammeln, die Vorkämpfer der Esperanto- und Ido-Sprache neigen zum Mitgehen, um internationale Sammelbände durch umfassende Übersetzertätigkeit zu ermöglichen. Wir sehen zahlreiche Kräfte am Werke und neue im Begriffe, sich anzuschließen. Der Grundgedanke ist gut, und die Organisation der FF entspricht ohne Zweifel einem dringenden Bedürfnisse; sie birgt aber auch eine Menge Gefahren in sich, welche vielleicht noch vermieden werden können. Und eben deshalb wollen wir versuchen, unsere Meinung ausführlich darzulegen, in der Hoffnung, daß die Leiter des FF-Bundes auch an all den Punkten, in denen wir ihnen nicht zustimmen können, unser Bestreben

nicht verkennen werden, ihre Sache gerade durch Einspruch zu fördern.

Die Fülle von Stoff, welche durch Sammlertätigkeit in den einzelnen Ländern in den letzten Jahren aufgehäuft wurde, gibt zu ernsten Besorgnissen Anlaß. Wie Kaarle Krohn mit Rechte ausführt: dieses Anschwellen des Stoffes wirkt „auf den gewissenhaften Forscher beinahe erdrückend". Der FF-Bund soll diesen Druck mildern, und wir wollen an der Hand bestimmter Beispiele nachprüfen, in wie weit das jetzt schon der Fall ist und künftig besser werden kann. Da erfahren wir also von Aarne FFC 5, VIII, daß bis 1908 über 26.600 Aufzeichnungen in Finnland allein zu Stande kamen. „Freilich ist die Anzahl der wirklichen Märchen beträchtlich geringer", aber das „Verzeichnis der handschriftlichen Sammlungen" FFC 5, XIX ff. zeigt trotzdem ungeheure Zahlen. Nehmen wir also an, ich hätte eine Arbeit vor über das „Märchen vom dummen Teufel", das in Aarnes Verzeichnisse die Nr. 1000—1199 und S. 79—114 umfaßt. Auf jeder Seite sind etwa 100 Varianten. Rechnen wir, daß jede im Durchschnitte bloß 33 Zeilen umfasse, so handelt es sich um etwa 10.000 Zeilen. „Bei Abschrift leicht leserlicher Originale wird für 1000 Buchstaben ca. 0,35 frc oder ca. 1 frc für die Arbeitsstunde bezahlt" (Statuten). Also hätte ich für eine Abschrift der benötigten Varianten des Märchens vom dummen Teufel etwa 3000 frc zu bezahlen. Was ich aber erhalte, ist ein Manuskript in finnischer Sprache „Das Kollationieren und Aufsuchen wird mit höchstens 1 ½ frc für die Stunde honoriert. Dasselbe gilt von ... Übersetzungen." Um den Stoff deutsch zu erhalten, muß ich also wohl mindestens weitere 3000 frc, d. h. im Ganzen 6000 frc, bezahlen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß für solche Untersuchung auch noch eine ganze Anzahl von Typen in Betracht kämen, welche in Aarnes Verzeichnisse unter anderen Nummern angeführt sind; ein gewissenhafter Forscher müßte sich hievon Abschriften kommen lassen und hätte dann für etwa 10.000 frc einen Stoff, den er nun doch auch wird lesen wollen. Ein Abschreiber hat 2 Jahre daran schreiben, ein Übersetzer eben so lange übersetzen müssen, und das einmalige Lesen braucht daher, zumal im Manuskripte, wohl auch 2 Monate angestrengter Tätigkeit. Nun sammeln aber auch die Ungarn, und ihre 130.000 Landwirte werden in Kurzem wohl ähnliche Berge anhäufen. Der gewissenhafte Forscher wird dann nach 2jährigem Warten Lesestoff für 4 Monate um 20.000 frc beziehen können und Finnland und Ungarn erschöpft haben, aber auch seine Kasse und seine Aufnahmfähigkeit für den Stoff der anderen Völker und Länder. Wenn es also so fort geht, wie die Finnen begonnen haben und wie es die volkskundlichen Vereine aller Orten fortsetzen, dann wird in wenigen Jahren das Schlauraffenland der Märchenforschung mit solch meilendickem Randgebirge von volkskundlichen Aufzeichnungen umgeben sein, daß selbst amerikanische Milliardäre sich nicht mehr durchbeißen können — wenn sie auch noch so viele Kiefer und Mägen zu Hülfe nehmen. Die Gefahr der Volkskunde, welche Kaarle Krohn, Axel Olrik und die anderen mit ihnen verbündeten Männer mit Rechte heran nahen sehen, liegt vor, und der FF-Bund kann eine reiche, segensvolle Tätigkeit entfalten — daran wollen wir nicht mäkeln — aber diese Tätigkeit kann die Gefahr nicht abwenden: sie liegt tiefer, und wir wollen unsere Meinung darüber offen aussprechen.

Die Volkskundler sind all zu sehr bloße Sammler und verstehen zu wenig, den Wert dessen, was sich ihnen zum Sammeln darbietet, abzuschätzen. Der Ehrgeiz, eine umfangreiche Handschrift zusammen zu bringen, ist so groß, die Ehrfurcht vor dem Worte des Volkes so unbedingt, daß an dem Inhalte schier keine Kritik mehr geübt wird. Jede Märe, die einer vorbringt, wird als Märchen, jede etwas abenteuerliche Erzählung als Sage gebucht. Der Wust, der so zu Stande kommt, setzt dann, zumal bei der Zerfahrenheit der landläufigen Ansichten, seinem Umfange und Inhalte nach freilich jeder Verarbeitung die größten Schwierigkeiten entgegen. Hier kann nur auf einem Wege Wandel geschaffen werden: die Forschung darf nicht so sehr in die Breite, sie muß mehr in die Tiefe gehen. Nur eigene, hinreichend tief dringende wissenschaftliche Tätigkeit kann die Veranstalter, Ordner und Bearbeiter solcher Sammlungen in den Stand setzten, den Wert des Ersammelten zu beurteilen und Minderwertiges fern zu halten oder bei Seite zu stellen, damit das Hochwertige zur Geltung komme. Welchen Nutzen soll es z. B. haben, wenn ein literarisch schon seit Jahrzehnten im Lande verbreitetes Märchen nun immer wieder in verderbten Wiedergaben aus dem Volksmunde aufgezeichnet wird? Man erhält eine Fülle von irre führenden Varianten und nicht einmal einen neuen Eindruck davon, wie Stoffe verderbt werden. Wir stehen also durchwegs auf dem Standpunkte: es gibt eine untere Grenze für volkskundliche Sammlertätigkeit, die nicht überschritten werden darf, ohne daß alles im Unbestimmten, Verwirrten versandet; und wir hielten es für eine der ersten und wichtigsten Aufgaben des FF-Bundes, diese Frage in Erörterung zu stellen und aus dem Ergebnisse solcher Erörterung heraus die

blinde Sammlerwut in ruhigere Bahnen zu leiten. Wenn Aarne schreibt: „Die Sammlerarbeit wird zu einer nationalen Bestrebung und nimmt einen ungeahnten Umfang an. Mitbürger aller Stände, Gebidete und Ungebildete (von mir gesperrt), nehmen daran teil", so liegt hierin der ganze Jammer offen. Aufzeichnungen, die so zu Stande kommen — namentlich die der Halbgebildeten und Gebildeten, aber nicht für diesen Zweck Vorgebildeten —, müssen unendlich viel Spreu und können nur wenig Heu enthalten; werden aber Verzeichnisse geschaffen, die all das als in sich gleichartige Stoffmasse verarbeiten, dann ist die ganze schöne Sammeltätigkeit auf den Holzweg hinüber geleitet.

Eine weitere Gefahr scheint mir darin zu liegen, wie die Leiter des FF-Bundes den Begriff „international" auffassen. Und wenn sich der Abweg, vor dem wir hier zu warnen haben, auch erst in Kaarle Krohns drittem und letztem Berichte so recht eigentlich geltend macht, so ist doch nicht zu verkennen, daß er mit der Art des unterschiedslosen Sammelns bei den Volkskundlern in einem gewissen inneren Zusammenhange steht. „Alle Stände, Gebildete und Ungebildete", nehmen an der Sammelarbeit teil; es gilt, die Bewegung in die breitesten Schichten zu tragen, jeder ist als Mitarbeiter willkommen. In der Tat: eine Wissenschaft, die das ganze Volk dafür gewinnen könnte, ihre Gedanken mitzudenken, wäre des Schweißes der Edelsten wert — allein es kömmt im Sinne volkskundlicher Organisation, wie sie zumeist gehandhabt wird, auch weniger darauf an, daß das Volk wirklich mitdenkt, sondern darauf, daß es sammelt. Und so ist denn auch den Leitern des FF-Bundes die Mithülfe der Esperanto-Männer erwünscht: hie ein internationaler Bund, hie eine internationale Sprache — die können also vereint vorgehen. Kaarle Krohn verspricht sich, daß die Märchenforscher „von der internationalen sprachlichen Bewegung eine ähnliche Hülfe erhalten könnten, wie sie sie in fast jedem Lande von der nationalen sprachlichen Bewegung erhalten haben" (FFC 12, 11). Als nächstes Ziel schwebt ihm eine gedrängte Inhaltsangabe aller Märchen der Welt in Esperanto vor. Das „würde der vergleichenden Motivforschung Genüge leisten und wäre ein typographisch erreichbares Ziel. Wahrscheinlich (von mir gesperrt!) würde sich das Esperanto oder Ido zu dem möglichst gedrängten Stile der Inhaltsangaben eignen". Jede dieser drei Annahmen halte ich für irrtümlich. Wie wenig solche Verzeichnisse der Märchenforschung, wie gar nicht sie aber der Motivforschung Genüge leisten können, werde ich später bei der Besprechung von Aarnes Verzeichnisse zu erörtern haben. Trotzdem würden sämtliche Märchen der Welt, namentlich wenn man das Wort im überaus weiten Sinne der FF versteht, trotz aller Beschränkung auf knappe Inhaltsangaben eine Riesenbibliothek ausmachen; der Unterschied zwischen verkürztem und vollständigem Abdrucke würde doch höchstens den zwischen 50000 und 1000 Quartbänden zu je 1000 Seiten zweispaltigen Petit-Druckes ergeben, und unwillkürlich denken wir an die uns von Kurt Lasswitz so anschaulich beschriebene Universal-Bibliothek, welche sogar alle möglichen Bücher enthält und deren Bibliothekar in einem Wagen, der die Geschwindigkeit des Lichtstrahles hat, ein Licht-Jahr braucht, um die mit a beginnenden Bände entlang zu fahren. Auch vergleiche man, was Heinrich Lessmann in seinen „Aufgaben und Zielen der vergleichenden Mythenforschung" über die mythologische Fabrik gesagt hat. Es geht auch ohne sie, wenn sich nur die Arbeit des Einzelnen mehr in die Tiefe als in die Breite erstreckt. Endlich aber die Ausdrucksfähigkeit der internationalen Hülfssprachen: Wir entnehmen hier mit Freude aus Kaarle Krohns Vorschlage so viel, daß auch dieser Forscher unter dem Drange der Not zugibt, daß der Märchen- und Mythen-Vergleicher nicht zu jener philologischen Kleinarbeit verpflichtet werden kann, welche der Einzelphilologe ihm immer gerne aufbürden möchte. Und insoferne ist der Vorschlag, bei dem jedem Philologen die Haare zu Berge stehen müssen, ein erfreuliches Zeichen. Aber weshalb sollen wir in eine internationale Sprache übersetzen? Deutsch, Englisch, Französisch kann heute fast jeder Gelehrte, und es genügt, diese drei Sprachen zu Grunde zu legen. In ihnen liegt der Stoff ohnedies schon zum größten Teile vor, und wir können seine Verschlechterung durch spielerische Übertragung in eine internationale Kunstsprache wahrlich entbehren. Da wäre eine Übersetzung ins Lateinische noch ein besserer Vorschlag; das kann auch schier jeder „Gelehrte", es ist wenigstens eine wirkliche Sprache und zeichnet sich durch seine Kürze aus. Aber man vergesse nicht, daß wir uns freuen dürfen, diese „internationale" Gelehrtensprache und mit ihr ein schlimmes Stück Mittelalter nun glücklich überwunden zu haben, und daß das Esperanto und seine Verwandten im Grunde nur verwässerte und verschlechterte romanische Sprachen sind. Würde eine von ihnen zur allgemein geltenden Gelehrtensprache, dann hätten wir an Stelle des Latein etwas viel Schlechteres eingetauscht, und das Niveau der Wissenschaft wäre wieder ein Mal um eine ganz beträchliche Anzahl von Stufen herab gesunken. Soll der Ausdruck „international" seinen guten Sinn behalten, dann muß es eben der bleiben, daß die nationale sprachliche Bewegung in jedem Lande den all-

gemeinen wissenschaftlichen Arbeiten ihre Hülfe bietet. Das ist bisher dem FF-Bunde reichlich zu Teile geworden, und er möge solche Gunst nicht wieder aufs Spiel setzen durch Liebäugeln mit einer Kunstsprache, welche gerade allen national Gesinnten in jedem Lande der Erde bedenklich sein muß.

Soll der FF-Bund durch wohlverstandenes Erfüllen seiner internationalen Aufgaben vollen Nutzen stiften, dann muß er sich aber, wie schon mehrfach betont, vor allem auf seinen Stoff besinnen und durch Vertiefung in ihn jene Gesichtspunkte zu gewinnen suchen, die eine sachliche Verarbeitung und ein Ausscheiden des all zu Nebensächlichen ermöglichen. Aarnes „Verzeichnis der Märchentypen" bahnt dies leider nicht an, sondern bedeutet zunächst wohl eher ein Hindernis im Wege. Es erwuchs aus dem Bestreben, für jeden Märchentypus eine Nummer zu schaffen, um nach solchen Nummern Kataloge aller Märchen anlegen zu können. „Als Grundlage haben gedient die finnischen Manuskriptsammlungen, S. Grundtvigs dänische Sammlungen und die bekannten deutschen „Kinder und Hausmärchen" der Brüder Grimm. Es sind vorläufig mit Ausnahme einiger Zusätze nur die in den erwähnten Sammlungen vorkommenden Märchentypen vertreten. Doch soll dies Verzeichnis in Zukunft vervollständigt werden .... An vielen Stellen sind Nummern für neue Typen frei gelassen worden" (FFC 3, IV). Die später (FFC) von Aarne gelieferte Übersicht der mit seinem Verzeichnisse überein stimmenden Märchen bei Grimm, Grundtvig, Afanasjew, Gonzenbach und Hahn zeigt hinsichtlich der Nichtübereinstimmungen folgende, sehr wichtige und lehrreiche Verhältnisse: Bei Grundtvig, von dem, wie wir hörten, ausgegangen wurde, stimmen nicht überein $^1/_{13}$ der Märchen, bei Grimm (in Anbetracht der nahen Verwandtschaft deutscher und nordischer Märchen) aber doch schon $^1/_5$, bei Gonzenbach bereits $^1/_4$, bei Afanasjew, wo das Nachprüfen etwas schwieriger ist, wird eine Schätzung auf $^1/_3$ nicht zu hoch gegriffen sein; bei Hahn endlich stimmt bereits $^1/_2$ nicht mehr überein. Von über 800 untersuchten Märchen stimmen über 200 nicht mehr überein. Das Verhältnis würde immer ungünstiger werden, je weiter örtlich und inhaltlich abstehende Sammlungen man heran zöge. In 1001 Nacht, 1001 Tag usw. würden vielleicht bereits $^3/_4$ abweichen, in einer japanischen Märchensammlung wohl noch mehr, um von afrikanischem und amerikanischem Stoffe zu schweigen. Da Aarnes Verzeichnis jetzt 2000 Nummern vorsieht, würde unter 20000 wohl nicht auszukommen sein, und die Frage wäre, ob das neu Zuströmende nicht alles Alte sprengen müßte. Es sind also auch hier schon rein äußerliche Gründe, welche dagegen sprechen, daß diese Katalogisierungsarbeit je wird zu Ende geführt werden können. Aarnes tapferer Versuch kann höchstens für die europäischen Stoffe und das ihnen allernächst Verwandte in Asien das leisten, was er leisten will. Aber auch innerhalb dieser engeren Grenzen können wir ihm nicht zustimmen. Wir halten es nicht für glücklich, solchen Verzeichnissen irgend etwas Anderes als den Inhalt des Erzählten zu Grunde zu legen, und meinen, daß Aarne mit Unrechte auch noch auf die Art der Erzählung, die höchst wandelbar und zufällig ist, Rücksicht nahm. „Sämtliche Märchen sind im Typenverzeichnisse in drei Hauptgruppen eingeteilt: Tiermärchen, eigentliche Märchen und Schwänke ... Die größte Märchengruppe, die eigentlichen Märchen, zerfallen in Zauber- und Wunder-Märchen, legendenartige, novellenartige und vom dummen Teufel handelnde Märchen. In den Zaubermärchen findet sich stets irgend ein wunderbarer Faktor, ebenso für gewöhnlich in den legendenartigen, während die novellenartigen sich völlig innerhalb der Grenzen der Wirklichkeit bewegen". Die Schwierigkeit, unsichere Fälle zu einer bestimmten Gruppe zu beziehen, wurde durch Verweisungen bekämpft. Und dasselbe Mittel wurde angewandt, wo z. B. Tiermärchen und Schwank im Grunde denselben Inhalt hatten. Daß hiemit so gut wie nichts genützt ist, mögen einige Beispiele zeigen.

Nr. 851. „Die Prinzessin, die das Rätsel nicht erraten kann", ist Turandoht, und Aarne rechnet diesen Typus zu den novellenartigen Märchen. Daß er aber von jenen Erzählungen nicht zu trennen ist, in denen die Königstochter durch Lösen schwieriger Aufgaben gewonnen wird, dürfte auch Aarne nicht bezweifeln. Doch ist in seinem Verzeichnisse dieser Typus unter „übernatürliche Aufgabe" nicht angeführt, und auch sonst gelingt es mir nicht, ihn in seinem Verzeichnisse zu entdecken. Wäre er angeführt, dann müßte er aber unter den Zaubermärchen stehen, und wir hätten einen deutlichen Fall, wie inhaltlich zusammen Gehörendes durch die willkürlich an den Stoff heran gebrachte Einteilung in „zauberhaft" und „novellistisch" aus einander gerissen wird.

Nr. 935 steht unter „Schicksalsmärchen". Der jüngste von 3 Brüdern ist ein Verschwender, tritt im Auslande in Militärdienst, schwindelt seinem Vater Geldsendungen ab, macht sein Glück und heiratet die Tochter des Königs. Das ist offenbar eine (wahrscheinlich recht schlechte) Variante zu Nr. 854 (Geld macht alles, und: Freier im Bocke). Dort ist aber das „Schicksal" nicht so mächtig, und daher gilt die Erzählung bloß als novellenartig.

Nr. 870. „Die Prinzessin in der Erdhöhle“ (bei Grimm Nr. 198, Jungfrau Maleen, ist es ein Turm) ist eine Variante der Nr. 310 Rapunzel; auch Nr. 533 (Falada) spielt in Aarnes' Fassung herein, und es handelt sich im Grunde um die falsche Braut Nr. 403. Alle diese anderen Fassungen sind für Aarne Zaubermärchen, obgleich er ihre inneren Beziehungen nicht berücksichtigt; nur seine Nr. 870 soll novellenartig sein.

Nr. 881. „Vielgeprüfte Treue“ und 882 „Wette auf die Treue der Gattin“ gehören zum Apollonius-Romane (Schluß) und zu dem Märchen, das Rh. Köhler I 211 unter dem Titel „Die Kiste“ behandelt hat. Es ist im Grunde der Stoff von Nala, und in den Varianten kommt so viel Wunderbares und Zauberhaftes vor, wie man nur wünschen kann. So könnten wir die ganze Reihe hindurch fortfahren. Ich hebe nur noch hervor:

Nr. 955. „Der Räuberbräutigam“, eine Variante zum Blaubarte, den ich wiederum in Aarnes Verzeichnisse nicht finden kann. (Nr. 311 klingt an.) „Die Heimkehr aus dem Räuberhause verliert oft das Wunderbare“ schreibt J. Bolte S. 401 seiner Anmerkungen: sie hat es also gewöhnlich, und sie ist auch nicht der einzige „zauberhafte“ Zug; in den allernächsten Varianten finden wir immer wieder die ekle Speise, welche angibt, wo sie sich befindet. Aarne verfährt also auch hier wieder zu äußerlich, ganz ähnlich wie bei Nr. 950, wo der gewöhnliche Meisterdieb novellenartig ist; tritt er aber als Däumling auf, dann ist er unter Nr. 700 ein Zaubermärchen, in dem „andere übernatürliche Momente“ vorkommen, und ist der Bestohlene ein „Unhold“ (Nr. 328), dann liegt sogar ein „übernatürlicher Gegner“ vor.

Was hier an der Gruppe „Zaubermärchen“ und „novellenartige Märchen“ gezeigt wurde, gilt ganz ebenso für die „legendenhaften Märchen“: Um nicht weitläufig zu sein, führe ich nur Nr. 780 „Der singende Knochen“ an, der ein verkürztes und verderbtes Märchen ist, wie Boltes Anmerkungen zu diesem Stoffe sehr deutlich erkennen lassen. Die Einteilung Aarnes führt also irre hinsichtlich der wahren Beschaffenheit des Stoffes; dasselbe Motiv kann als 9-seitiger Weltenbecher, in dem sich alles Geschehene spiegelt, zu den Zaubergegenständen, als Fernrohr zum Natürlichen gerechnet werden. Und wenn sich nicht alle Nummern, die Aarne unter Novelle und Legende bringt, ohne Weiteres an die eigentlichen Märchen anschließen lassen, so beruht das darauf, daß er eine ganze Schar von Stoffen bringt, die keine Märchen mehr sind; und solche kommen auch unter seinen „eigentlichen Märchen“, den Zaubermärchen, reichlich vor, z. B. die schon vorwiegend dämonologisch gefärbten Stücke Nr. 326 (Der Knabe, der das Fürchten lernen wollte; gehört wohl letztes Endes zum starken Hans), 316 (Nixe im Teiche, verderbte Melusine?), 365 (der tote Bräutigam; Bürgers Leonore), 366 (Galgenmann-Alraun), 332 (Gevatter Tod), 307 (Prinzessin im Sarge), 364 (Leichenfresser; vgl. 406). Ähnlich sind auch keine Märchen mehr Nr. 555 (Pissput, verderbte Flutsage), 670 (Sprache der Tiere), 470 (die im Tode vereinten Freunde; Ausläufer des Zwei-Brüdermärchens, nach dem Auszuge kaum mehr kenntlich) u. dgl. Alle diese Stoffe haben irgend eine Beziehung zum Märchen oder Mythos; aber sie dem gut Erhaltenen gleich stellen, heißt dieses selbst in seinem Werte verkennen und nicht zur Geltung kommen lassen. In Aarnes Verzeichnisse stehen die Haupt- und Kernstoffe unterschiedlos zwischen ihren verkümmerten Ausläufern, das zusammen Gehörige ist zerrissen. Der starke Hans (Nr. 650) steht weit ab von den Streichen, die er im Kampfe mit dem Teufel diesem und anderen Personen spielt (z. B. 1013, 1029), und Nr. 590 und 315, die wieder unmittelbar dazu gehören, stehen getrennt, als fehlte jeder innere Zusammenhang. Wir haben eine Nr. 400 ff „Mann auf der Suche nach seiner verschwundenen Gattin“ (Schwanenjungfrau, die in Nr. 465 noch einmal vorkommt); aber die Gattin auf der Suche nach ihrem verschwundenen Manne (Psyche) steht als Nr. 425 unter dem Obertitel „Das Ungeheuer (Tier) als Bräutigam“, als ob die Ungeheuerlichkeit hier wesentlicher wäre als bei der Schwanenjungfrau ihre Schwanengestalt (Tierform). Das ganze Verzeichnis steht auf dem Standpunkte, daß Erzählungen mit männlicher und solche mit weiblicher Hauptgestalt durchaus unterschieden werden sollen, und in Nummer 516 kommt der in unzählig vielen Märchen immer wieder oft deutlich, oft nur in Umgestaltungen erwähnte „Geschlechtswechsel“ als Name eines Märchens vor, in dem dieses Motiv durchaus nicht mehr Mittelpunkt ist als in vielen anderen Märchen, die aber Aarne unter anderen Typen seines Verzeichnisses unterbringen müßte. Es wird uns hier ein linnésches System anempfohlen, gleich als ob ein natürliches nicht schon da wäre. Aarne hat inzwischen (auch in den FFC) ein Heft zur Märchenforchung geliefert, in dem er seine Ansichten theoretisch zu begründen sucht, und das wir demnächst ebenfalls im Mitra besprechen werden.

Noch schlimmer als die Typen kommen in Aarnes Verzeichnisse die Motive weg. Vielleicht wird das von C. W. von Sydow versprochene Motivregister zu Aarnes Verzeichnisse hierin wenigstens das Wichtigste nachholen (vgl. FFC

12, 9). Aber einige Erfordernisse sollen gerade deshalb, weil hier vielleicht noch gebessert werden kann, ausgesprochen werden. Die Motive, welche Aarne zum Teufel mit den 3 goldenen Haaren (Nr. 461) verzeichnet, lauten: Weissagung, Briefwechsel, daraus Heirat, Höllenfahrt, Fragen, der Reiche wird Fährmann. Nach Leßmann, Kyrossage in Europa S. 27 sind die Motive: Tyrann, Weissagung, Verfolgung, Aussetzung und Wasserfahrt, Kwirn, Pflege-Eltern, zweite Verfolgung durch den Brief, mitleidige Räuber im Räuberhause, Briefwechsel, schwierige Aufgabe, 3 goldene Haare des Teufels (Fragen), König wird Fährmann (Entthronung). Es fehlen also in Aarnes Auszuge gerade jene Motive, welche die Zugehörigkeit des Märchens zur Kyros-Sage erkennen lassen, und ein Motiven-Verzeichnis, das sich bloß auf solche Auszüge stützen wollte, würde sehr dürftig ausfallen und wenig nützen. Noch mangelhafter ist die Motiv-Angabe in Nr. 303, dem Zwei-Brüdermärchen. Wir geben zu, daß Aarne nicht immer alle Motive heraus heben konnte, da sein Verzeichnis dadurch zu umfangreich geworden wäre; es ist uns aber wichtig, zu betonen, daß das Geleistete eben für die Motiv-Vergleichung durchaus nicht genügt und daß danach auch keine Motiv-Verzeichnisse angelegt werden können. Das ist um so unmöglicher, da, um zu erkennen, was „Motiv" ist, eingehende Verarbeitung des inhaltlich zusammen Gehörenden die Voraussetzung bildet und gerade sie durch Aarnes Verzeichnis am allerwenigsten erfüllt ist.

Sollen wir also unser Urteil über die durch Aarne angebahnte Katalogisierung der Märchenstoffe, die nach FFC 7, 5 einen großen Umfang anzunehmen verspricht, zusammen fassen, so wäre es: wir halten die Grundsätze, nach denen hier gearbeitet wird, für mangelhaft, die Anordnung der Stoffe, die so zu Stande kommt, für irre führend, geben aber zu, daß auch damit immerhin etwas geleistet sein wird, das sich bei entsprechender Vorsicht benützen läßt, und wünschen, daß unsere Ausstellungen den Anstoß zu wesentlichen Verbesserungen geben mögen. Ein wirkliches Heil der Märchenforschung können wir aber in dieser Tätigkeit nicht sehen; das kann nur von Einzeluntersuchungen kommen, welche Zweige, Äste und Stämme der Erzählungstypen unter voller Berücksichtigung des Zusammenhangs zwischen Märchen und Mythos in organischer Abfolge an einander reihen und das Urteil über Wert, Vollständigkeit, Verderbtheit und Verkümmerung einer Erzählung auf einen sicheren Boden stellen.

Eine Einzeluntersuchung über die „Tiere auf der Wanderschaft" legt Aarne (FFC 11) ebenfalls vor; wir werden auch diese Arbeit in einem der nächsten Hefte des Mitra würdigen. Für dieses Mal schließen wir, indem wir dem Unternehmen der finnischen Akademie der Wissenschaften den besten Fortgang und zunehmende Vertiefung wünschen. W. Schultz.

Zeitschriftenschau.

Indogermanische Forschungen. XXXI. Chr. Bartholomae, Der indogermanische Name der Plejaden 35—48. — J. Hertel rathaspṛš oder rathasprh 143—155 (behandelt RW X 95 Purūrawas und Urwaśi; mit vollständiger Übersetzung). — L. v. Schröder, Der siebente Āditja 178—193 (Parjanja). — **XXXII.** H. Reichelt, Der steinerne Himmel 23—57. Sch.

Finnisch-ugrische Forschungen. XII. A. Aarne, Zur Frage nach der Bedeutung der indischen Märchen 139—146 (bespricht A. Forke, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung f. d. vgl. Märchenforschung, Berlin 1911, und F. von der Leyen, Das Märchen, Leipzig 1911). — K. Krohn, Das Schiff Naglfar 154 f. u. 317 Nachtr. — H. Appelgreen-Kivalo, Vogelkopf und Hirsch als Ornamentsmotive in der Vorzeit Sibiriens 290—296. — T. E. Kastren, Einige Zeugnisse zur altnordischen Götterverehrung in Finnland 307—316. **XIII.** U. Holmberg, Kildisin oder Kiltsin in der wotjakischen Mythologie 23—64. — J. M. Eisen, Drei mythische Ortschaften in Kreutzwalds Kalewipoeg 337—344. Sch.

Zeitschrift für keltische Philologie IX. K. Meyer, Aus dem Nachlaß Heinrich Zimmers 87—120. (Von den größeren Arbeiten des Nachlasses ist „Der kulturgeschichtliche Hintergrund in den Erzählungen der altirischen Heldensage" schon in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1911 IX 174 ff erschienen. Von den weiteren Stücken, die K. Meyer hier mitteilt, betrifft den Mythologen besonders S. 105 f „Zahlensystem". Daß man im Irischen neben dem altüberkommenen Worte für zehn beim Zählen einen Ersatz in einem anderen geschaffen hat, das etymologisch 2×5 bedeutet, beweist, daß bei den Urbewohnern des *πεμπάζειν* galt. Die Zahlworte sind danach zusammen gesetzt, z. B.: 3 über 2×5 = 13 usw. Die höheren Einheiten sind 20, 2×20, 3×20 und 4×20; 20 bezeichnet im Kymrischen, wie 100 im Arischen, die unbestimmte Menge. Es liegt also ein den Urbewohnern zugehöriges System 20 = 4×5 vor. Zimmer verweist auch auf das altirische Runensystem (ogom) des 4.—5. Jahrhunderts mit seinen 4 Stäben zu 5 Buchstaben. S. 111 stehen noch einige Zeilen über „Zeiteinteilung", deren Anfang lautet: „Im Keltischen spielt die Sonne bei der Jahreseinteilung keine Rolle. Die Sonnenwende ist indogermanisch. Der Sommer der Urbevölkerung fing mit dem Mai an". Die indogermanische Sonnenwende wird schwer zu erweisen sein; es genügt heute nicht mehr, sie bloß zu behaupten.) — R. Thurneysen, Die Sage von CuRoi 189—234 und 336 (Nachträge). — R. Thurneysen, Die Überlieferung der Tain Bó Cúailnge 418—448 (rein textlich). Sch.

The Journal of english and germanic philology XII. J. Günther, Konrad Burdachs „Faust und Moses" 1—20 (Burdach hat in drei Nummern der Berl. Sitzungsberichte namentlich den schon von Anderen festgestellten Zusammenhang zwischen der Himmelfahrt des Faust mit dem Tode des Moses verdeutlicht. Günther bringt dazu weiteren literargeschichtlichen Stoff bei). — A. F. J. Remy, The Origen of the Tannhäuser-Legend 32—77 (Ergebnis: der Stoff ist deutsch). — R. W. Pettengil, Zu den Rätseln im Apollonius des Heinrich von Neustadt 248—251. Sch.

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl) in Leoben.

Ansichten und Erfahrungen.

Leo Frobenius hat bekanntlich im Jahre 1904 ein Buch heraus gebracht unter dem Titel „Das Zeitalter des Sonnengottes". Das ist kein schlechtes Buch, und es wird noch auf lange hinaus dem Strome unseres mythologischen Schrifttums einen Schimmer von seiner Eigenfarbe mitteilen. Schon der Titel des Buches enthält eine Lehre, die einen entscheidenden Fortschritt der Forschung bedeutet: es gibt „Zeitalter", die dem Mythenstoffe einen bestimmten Sinn verleihen, und das mag einen schon etwas nachdenklich stimmen, wenn man den Sinn einer mythischen Erzählung erfaßt zu haben glaubt: ist das auch die ursprüngliche Bedeutung?

Und doch hat das Buch, wie voraus zu sehen war, zunächt einen großen Schaden gestiftet, denn es fiel in eine Zeit, in der man ganz allgemein auf das Gefühl abgestimmt war, daß der Mythos von der Sonne handeln müsse, und es war zu befürchten, daß man in diesem Zustande einer Hypnose sich ohne Weiters werde suggerieren lassen, daß auch die von Frobenius angeführten Erzählungen wenigstens überwiegend von der Sonne handelten und das eigentlich sogar selbst aussagten. Denn das Buch ist ja wirklich so geschrieben, daß man nur etwa eingeschläfert zu sein braucht, um völlig zu übersehen, wie die Sonne immer nur in Frobenius' eigenem Texte leuchtet, in dem seiner Erzählungen aber nicht, und daß diese gerade keine Beispiele für Sonnen-Deutung von Mythen enthalten.

Für die Geschichte der Entwickelung unserer mythologischen Forschung wäre es wohl lehrreich, einmal aus den nach 1904 erschienenen Schriften zu zeigen, welche Wirkung das Buch von Frobenius in dieser Richtung gehabt hat. Das würde hier zu weit führen, aber wir greifen einen Satz aus einem Buche von 1912 heraus: „Tylors deutscher Nachfolger Frobenius bewies aber, daß die Sonne in der primitiven Mythologie tatsächlich die Rolle des drachentötenden Helden spielen kann". Daß sie das „kann", ist sicher nur dadurch zu beweisen, daß sie es irgendwo tut. Wo tut sie das nun? Wo ist auch nur ein Beleg dafür, bei Frobenius oder bei irgend einem andern?

Um die Sache richtig würdigen zu können, muß man im selben Buche auf der nächsten Seite den Einwand gegen Siecke lesen, „doch kann er kein einziges Beispiel bringen, in welchem in ausdrücklicher Weise der Mond als Drachentöter genannt wäre". Bei Frobenius steht in seinem Buche über jeder rechten Seite die Überschrift „Der Sonnengott im Fichbauch"; es ist das Erste, worauf der Blick fällt. Ferner ist in der ersten Erzählung (S. 61) die „Sonne" erwähnt. Mit ihr fährt Kamakajaku, nachdem er den Fisch (von innen heraus!) getötet hat, in das Dorf der Sonnenkinder. Damit wäre also umgekehrt bewiesen, daß die Sonne nicht der Drachentöter ist. Doch auch so dürfen wir nicht urteilen, denn in der Variante S. 66 geht die Fahrt vielmehr nach dem „Mondlichtlande" *Iti-te-marama*, und am Schlusse wird vielmehr die Heimat des Helden selbst das Land des Sonnenunterganges genannt, was freilich offenbar nur „Westland" bedeutet. Die Fahrt des Helden, auf der er vom Fische verschluckt wird, geht nun aber stets nach Osten, also nie mit der Sonne, während der Mond in jedem Monat sichtbarlich seine (scheinbare) Ostfahrt bewirkt, wie auch die Helden, die im Mythos die Ostfahrt ausführen, durch ihre Waffen als Mondgestalten sich zu erkennen geben und der Held, der den Drachen von innen heraus tötet, durch unzählige Züge als Mondgestalt gekennzeichnet wird und mit der Sonne nichts zu tun haben kann. Und dadurch wird auch die polynesische „Sonne" höchst verdächtig, um so mehr, als in den polynesischen Sprachen vier Ausdrücke für „Sonne" vorhanden sein sollen, deren jeder aber auch „Mond", „Feuer" und dergl. bedeuten kann. Erst in jüngerer Zeit ist einer dieser Ausdrücke überwiegend für „Sonne" gebraucht worden, so daß die Übersetzung mit „Sonne" den Mythenforscher hier zu nichts verpflichtet. Man würde auch in der ersten Erzählung vielleicht richtiger mit „Mond" übersetzen, und daß dieser gemeint ist, würde außer allem Andern schon der Zug zeigen können, daß dieses Wesen sich von einer Seite zur andern wirft, denn das tut der Mond alle Male um den Neumond, die Sonne aber nie.

Aber die Sache geht noch weiter: es wäre grundfalsch, wie alle Erfahrung lehrt, den mit dem „Sonnenmonde" fahrenden Gesellen grundsätzlich als etwas Anderes anzusprechen denn seinen Begleiter. Wäre dieser die Sonne, dann könnte auch Kamakajaku die Sonne sein, brauchte es aber nicht zu sein und ist diesmal auch wirklich von seinem Begleiter zu trennen, denn dieser ist nach Ausweise der Varianten sein Beförderungsmittel und nur eine Doppelung des Fisches, von dem er verschlungen wird, d. h. der „Drache", der Schwarzmond, und das ganze verderbte Stück der Erzählung scheidet für die Deutung überhaupt aus. — So viel lehren Erfahrung und Stoffkenntnis, und dem gegenüber kann man sich nun seine theoretische, spekulative Ansicht bilden, die an sich immer wertlos und belanglos ist, denn das Spekulieren kann die Arbeit, die freilich Zeit raubende Kenntnisnahme von den Tatsachen nicht ersetzen. Aber wenn man es auch versucht und spekuliert, die Polynesier hätten am Ende spekuliert, daß die

Sonne in der Nacht unter der Erde von Westen nach Osten fahre — was der Mond dann freilich auch täte — so ist es wirklich nicht wahrscheinlich, daß man dieser unsehbaren nächtlichen Sonne solch ausgeprägte Abenteuer zugeschrieben hätte, die schon durch ihre Varianten-Bildung sich als geschaute Vorgänge erweisen. Hier würde also sogar die Spekulation besser daran tun, desselbigen Weges zu wandeln wie die Forschung.

Aber man prüfe die Erzählungen der Reihe nach! Und man zeige uns eine, in der der Drachentöter sich als Sonne ergäbe, geschweige denn als „Sonne" in ausdrücklicher Weise genannt wäre![1] Der Verfasser des Buches von 1912 wird selbst baß erstaunt sein, wenn er die Erzählungen einmal achtsam liest, wie er eigentlich dazu kommen konnte, den Drachentöter als Sonne zu deuten! Und doch verlangt er umgekehrt, daß „in ausdrücklicher Weise der Mond als Drachentöter genannt" sein soll, — obgleich er selbst meint, daß Sieckes Intuition richtig war, — und will dies aus primitiven Schichten der Mythenbildung belegen können. Auch diese Ansicht geht von vorgefaßten Grundsätzen aus und ist vollkommen spekulativer Herkunft, wobei man beobachten kann, wie hier bereits eine keimende Mondhypnose die Richtung der Spekulation beeinflußt. Und sie keimt nicht etwa aus Stoffkenntnis, sondern aus dem gehäuften Vorkommen des Wortes „Mond" in Sieckes Schriften, sie beruht ebenso auf Suggestion wie der Glaube an Frobenius' Sonne als Drachentöter. Die Spekulation aber ist die, daß die „Naturvölker" das Ursprünglichere erhalten hätten, während die Stoffkenntnis zum umgekehrten Schlusse führt: Die Mythenbildner standen nicht auf der Kulturstufe der „primitiven" Völker, und wir können von diesen auch nicht lernen, welche „Vorstufen" der Mythos etwa gehabt habe. Denn die Mythen bildenden Völker waren auch auf „entsprechender" Kulturstufe völlig anders geartet als Türken, Japaner und die Völker Amerikas, Afrikas und Australiens je gewesen sind; auch Ägypter, Babylonier Polynesier sind, so weit wir heute sehen können, ohne eigene Mythen, und wie es sich mit Sumerern, kaukasischen Völkern und etwa untergegangenen Völkern (z. B. West-Europas) verhalte, darüber können wir heute natürlich noch kein Urteil haben. Einstweilen kann es nur gelten, den Mythos der „arischen" Völker zu verarbeiten oder zu erarbeiten. Erst wenn das geschehen, können wir uns weiter darnach umsehen, ob man bei anderen Völkern etwas finden wird, was etwa als Parallele zum Mythos aufzufassen wäre, und wir würden dann wohl noch immer starke Bedenken tragen, ob wir das Gefundene als Mythos bezeichnen sollten. Sind also die „primitiven Schichten", die die Spekulation uns auftischt, vielmehr Verfalls-Ergebnisse, dann wird sich aus ihnen schwer beweisen lassen, daß Sieckes Intuition richtig war. Wir glauben aber auch gar nicht daran, daß Siecke auf intuitivem Wege zu seinen Schlüssen kam, es sei denn, daß man unter „Intuition" jenes Körnchen des Sehvermögens verstehe, dem man nicht erst zu beweisen braucht, daß „bei geschnittenen Parallelen die Wechselwinkel gleich" sind.

Wir können diese Art der Mythenforschung, bei der ersichtlich nicht auf logischem, sondern auf psychologischem Wege vorgegangen wird, nicht entschieden genug zurück weisen, da uns selbst tatsächlich der Vorwurf des „Spekulierens" gemacht worden ist. Sehr bezeichnend für die Sachlage ist ein Satz Ehrenreichs in seiner „Allgemeinen Mythologie" (S. 110): „Daß die Hauptheiden der großen epischen Sagenzyklen nichts anderes sein könnten als Sonnenpersonifikationen, verstand sich bis auf die jüngste Zeit von selbst, es erschien eben überflüssig, sich über diese Deutung Rechenschaft zu geben". Das trifft den Nagel auf den Kopf! So war es wirklich, und daran ist man allseitig so gewöhnt, daß man es gar nicht fassen konnte, daß es nun einmal anders gemacht werde, daß z. B. die „Aufgaben und Ziele" Leßmanns Endergebnisse mühsamer und umfaßender Studien am wirklichen Stoffe waren: man faßte sie z. T. auf als tendenziöse, wo möglich als anmaßende Verfügungen, so unerhört erschien die Vorstellung, daß jemand den Stoff kennen und verarbeitet haben könnte, daß jemand aus Erfahrungen heraus schriebe, anstatt seine Ansichten zu äußern, ohne sich um den Stoff zu bekümmern.

---

[1] Unter der großen Menge von Erzählungen (von S. 60—220!) finden wir nur S. 101 einmal „die beiden Sonnenhelden" und „ihren Vater, die Sonne" erwähnt. Wenn diese Ausdrücke nicht etwa gar von Frobenius herrühren — die Art der Darstellung läßt es unklar — so läßt doch die Erzählung keinen Zweifel darüber, daß hier in Wahrheit von Sonnenhelden und Sonne gar keine Rede sein kann. S. 194 aber schreibt Frobenius schon: „Der Held ist stets der Sonnengott und wird auch als solcher ausdrücklich bezeichnet". Wenn das in anderweidigen Erzählungen geschah, warum hat uns Frobenius gerade diese vorenthalten? Es ist gewiß kein Ersatz dafür, wenn er von S. 204—208 einige aitiologisch-kosmologische Geschichten gibt, die doch nicht den „Sonnengott im Fischbauche" behandeln und die Frobenius selber als „Umbildungen" erkennt. Kurz, ein aufmerksames und unbefangenes Lesen dieses Buches kann den Leser wohl endgültig von der Vorstellung bekehren, daß es überhaupt „Sonnenmythen" gebe: wie ist es zu erklären, daß das Buch gerade den umgekehrten Eindruck hervor rufen konnte? Wie anders, als aus einer Massenhypnose heraus?

Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft.

Von Walter Anderson (Kasan).

Es handelt sich um eine binnenasiatische Natursage, welche mir in drei Aufzeichnungen bekannt ist: zwei mongolischen und einer karagassischen[1].

1. Sage der Chalcha-Mongolen (Stadt Urga, 1879; Gewährsmann: der Bogdo-Šabiner Najdyn[2].

Burchyn-Bakši[3] wohnte auf den Himmelshöhen, wo die Sonne wandelt. Er verfiel auf den Gedanken, zur Erde hinab zu steigen und zu sehen, was für ein Leben die Menschen und Tiere führen; er stieg hinab und begann mit zwei Schülern (šabi) herum zu wandern: mit Chajdyn und Džapsyl; er schnitt sich einen Stock, machte sich einen Reisesack (chabčik) und durchwanderte in der Gestalt eines Pilgers (batyrči) mit seinen Genossen selbdritt die ganze Erde. Nachdem Burchyn-Bakši das Erdenleben angeschaut hatte, sagte er zu seinen Schülern, das Leben der Menschen und Tiere auf Erden sei schwer und unglücklich. Die Schüler erstaunten, da sie die Schwierigkeit der Verhältnisse des Erdenlebens nicht fühlten. Da stellte Burchyn-Bakši eine Nadel mit der Spitze nach oben auf, begann darüber Körner zu streuen und sagte: „Wie schwer es ist zu erreichen, daß alle Körner die Nadelspitze treffen, ebenso schwer ist es auch, auf Erden zu leben. Man muß ihr (der Menschen und Tiere) Leben ewig und glücklich machen!“ Und zu diesem Zwecke stieg er wieder zum Himmel empor und begann den Arašan[4] zu bereiten, indem er Gebete über das Wasser hinsprach. Als er auf kurze Zeit fortgegangen war, trank Arachi-Amityn[5] den Arašan aus und lief selbst davon. Burchyn-Bakši fand das bereitete Getränk nicht vor und fragte die Sonne: „Wer hat den Arašan ausgetrunken?“ Die Sonne sagte: „Arachi-Amityn“. — „Wo ist er denn?“ — „Weit, weit! Arachi hat gesagt: weil er den Arašan ausgetrunken habe, sei er unsterblich geworden und werde dich töten!“ Burchyn-Bakši lief weiter und fragte den Mond, ob er den Arachi gesehen habe. „Ich habe ihn gesehen“, antwortete der Mond: „eben ist er vorbei gelaufen.“ Und er zeigte ihm, wo Arachi zu finden war. Burchyn-Bakši holte den Arachi ein, versetzte ihm mit einem Očir[6] einen Schlag in die Kreuzgegend und zerhieb ihn in zwei Hälften: seine untere Hälfte fiel zu Boden, die obere stieg zum Himmel empor; aus seinem zerhauenen Bauche floß der Harn heraus. Burchyn-Bakši sammelte ihn in eine Schale und dachte: „Wenn man ihn auf die Erde gießt, so kommt alles auf Erden von diesem Gifte um; gießt man ihn auf den Himmel, so wird das für die Götter (tengri) schlecht sein.“ Er trank ihn selbst aus, sein Gesicht wurde schwarz, sein Körper wurde blau. So wird er auch gemalt. Weil die Sonne und der Mond den Arachi verraten haben, welcher nun, obgleich halbiert, dank dem ausgetrunkenen Arašan unsterblich geworden ist, rächt er sich an beiden Himmelskörpern dadurch, daß er sie zu verschlingen sucht; die Sonne kann er nicht verschlingen, aber den Mond verschlingt er bisweilen; da jedoch sein Hinterteil abgehauen ist, fällt der Mond wieder aus seinem Bauche heraus. Weil der Mond die vollständige Wahrheit gesagt, die Sonne aber verheimlicht hat, daß Arachi nahe war, überfällt Arachi den Mond häufiger als die Sonne.

Hierauf begann Burchyn-Bakši wieder den Arašan zu bereiten und übergab ihn der Krähe: er befahl ihr, ihn auf die Erde zu tragen und auf den Kopf des Menschen auszugießen. Die Krähe kam auf die Erde geflogen, setzte sich auf eine Tanne (chaczura) und wartete, daß der Mensch vorbei komme, um ihm das Wasser über den Kopf zu gießen. Zufällig saß zur selben Zeit auf der Tanne der Uhu (šaŕ šibo); er stieß einen Schrei aus, die Krähe erschrak und verschüttete den Arašan; deshalb ist die Tanne ewig grün, die Nadeln fallen nie von ihr ab. Nach dem zweiten Mißlingen (seines Plans) zog sich Burchyn-Bakši in den Himmel zurück, wo er sich auch noch jetzt befindet; statt seiner selbst aber sandte er auf die Erde den Bogdogegen.

2. Sage der Burjaten (mongolischer Stamm; Rußland, Gouvernement Irkutsk, Alarsker Gebiet [zwischen den Flüssen Kitoj und Oka], 1879; Gewährsmann: N. V. Matchanov, früherer Häuptling [tajša] des Alarsker Gebietes[1].

Der Rabe trinkt vom Wasser Mynchen chara ugun[2], und deshalb ist er langlebig. Gott sandte den Raben aus, damit er in seinem Schnabel dem Menschen von diesem Wasser bringe, um ihn unsterblich zu machen. Der Rabe flog hin und setzte sich unterwegs auf eine Kiefer, um auszuruhen; auf derselben Kiefer saß auch der Uhu, welcher einen Schrei ausstieß. Der Rabe erschrak, öffnete den Schnabel und verschüttete das Wasser; dies ist die Ursache, warum die Kiefer im Winter ihre Nadeln nicht verliert: sie ist mit dem Wasser Mynchen chara ugun begossen worden. Aus dem Wasser Arašan muß man, wenn es Kraft besitzen soll, am Morgen schöpfen, ehe der Rabe daraus getrunken hat[3]: denn der Rabe kommt früh geflogen, um daraus zu trinken. Das verleiht ihm Unsterblichkeit.

3. Sage der Karagassen (turko-tatarischer Stamm; Rußland, Gouvernement Irkutsk, Stadt Nižneudinsk, 1 IV 1890; Gewährsmann: Kongojakov[4].

---

[1] In Anbetracht der Wichtigkeit und Unzugänglichkeit der betreffenden Texte drucke ich alle drei Sagen vollständig ab (also nicht nur die uns hier interessierende Episode vom verschütteten Lebenswasser).

[2] G. N. Potanin, Očerki sěvero-zapadnoj Mongolii (= Schilderungen der nordwestlichen Mongolei), St. Petersburg 1881. 1883, IV 209 f. Nr. 43 b. v.

[3] Eine Gottheit.

[4] Unsterblichkeitswasser.

[5] Eine böse Gottheit.

[6] Gottesdienstliches Instrument der Buddhisten.

[1] G. N. Potanin, op. l. IV 210 f. Nr. 43 g.

[2] Der Herausgeber fügt hinzu (S. 210): „Nach der Fassung, welche von Peter Gantimurov, einem Burjaten vom oberen Irkut, erzählt wurde: Munko chara ugun = ewiges schwarzes Wasser“. Das wäre also eigentlich eine dritte mongolische Fassung unserer Sage; leider hat Herr Potanin daraus nur den lautlich etwas abweichenden Namen des Lebenswassers veröffentlicht.

[3] Dies hängt zusammen mit dem weitverbreiteten Glauben an die Heilkraft des sog. „unberührten Wassers“, d. h. desjenigen, welches am Morgen zuerst aus einer Quelle oder einem Flusse geschöpft wird. Der Herausgeber selbst verweist in einer Anmerkung (IV 795) auf kleinrussische Parallelen.

[4] N. F. Katanov, Pojězdka k karagasam v 1890 godu (= Reise zu den Karagassen im Jahre 1890), St. Petersburg 1891: Zapiski Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva po Otděleniju Etnografii (= Denkschriften der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft, Sektion für Ethnographie), Bd. XVII, 2. Abteilung, S. 89 f.

Einst ging am Rande dieser Welt ein Mann. Er ging einen Weg hinab. Als er ging, begegneten ihm Menschen. Diese Menschen hatten Pferdehufe. Sie begannen jenen Mann zu bewirten. Sie schlachteten ihre Tochter, um jenen Mann zu füttern. Nachdem sie sie getötet hatten, kochten sie sie. Jener Mann sprach so: „Ich werde mich hinaus begeben und um diese Jurta[1] herum gehen! Nachdem ich zurück gekommen sein werde, werde ich essen!“ Jener Mann verließ die Jurta, durchschnitt den Strick seines Pferdes, sattelte es und bestieg es. Fliehend trabte er davon. Die Menschen mit Pferdehufen liefen hinter jenem Manne her und jagten ihm nach: sie waren mit eisernen Haken bewaffnet. Als sie ihm nahe kamen, setzte jener Mann über einen Sumpf hinweg. Die Menschen mit Pferdehufen blieben zurück, sie blieben im Sumpfe stecken. Jener Mann floh, indem er vor ihnen Schutz suchte; dann ging er einen Weg entlang. Als er durch ein Land ging, stand da ein gesattelter Hase. Da war ein Volk, welches aus der Erde hervor gekrochen war, ein ewiges Volk, welches auf Hasen reitet. „Wir jagen wilde Tiere!“ sprach es zu jenem Manne. Ein Zobel (ády) fing Einen aus dem ewigen Volke und durchnagte ihm den Hals. Da sagte das Volk: „Töte uns jenen Zobel!“ Hierauf tötete jener Mann den Zobel. Als er ihn getötet hatte, da teilte das ewige Volk den Zobel unter einander. Es sagte: „Indem du uns den Zobel getötet hast, hast du eine gute Tat vollbracht! Womit können wir dir Gutes erweisen? Kehre nach deiner Jurta zurück! Wir werden ewiges Wasser bringen und es zu dir stoßen (sic)!“ Hierauf kehrte jener Mann nach Hause zurück, kam zu seinem Volke und sagte: „In dem und dem Lande habe ich die und die Menschen gesehen! Sie werden an dem und dem Monatstage kommen und ewiges Trinkwasser bringen!“ Die Weiber begannen Holz zu hacken und warteten auf die ewigen Menschen, welche da kommen sollten. Jene Weiber sahen das kleine ewige Volk auf Hasen heran reiten. Die Weiber lachten, indem sie sprachen: „Was für ein Vieh haben sie! Wie sind sie selbst beschaffen!“ Da ärgerte sich das ewige Volk; weil das ewige Volk sich ärgerte, gab es dem vorerwähnten Manne kein ewiges Wasser, sondern goß es auf Bäume aus: auf die Zeder, die Tanne und die Kiefer. Hierauf kehrten sie zurück. Alle jene drei Bäume begannen ihr Laub das ganze Jahr hindurch zu tragen. Wenn jene Weiber nicht gelacht hätten, so würden die Menschen nicht sterben.

Die karagassische Fassung der Sage weicht von den zwei (oder drei) mongolischen ziemlich stark ab; doch da die Karagassen unmittelbare Nachbarn der Mongolen sind, ist der genetische Zusammenhang nicht gut zu bezweifeln.

Ich fasse nun den Inhalt der uns interessierenden Sagenepisode auf Grund der mongolischen Aufzeichnungen folgender maßen zusammen: Ein Gott will die Menschheit unsterblich machen und gibt deshalb einem Vogel den Auftrag, dem Menschen „ewiges Wasser“ zu bringen. Der Vogel setzt sich auf einen Baum, verschüttet aber das Wasser durch die Schuld eines anderen Vogels. Das ewige Wasser fließt auf den Baum und verleiht ihm dadurch erhöhte Lebenskraft, die Menschen aber bleiben sterblich.

Man vergleiche jetzt damit den Schluß einer oceanischen Flutsage, welche mir zur Zeit leider nur in einem Auszuge zugänglich ist:

[1] Haus.

4. Sage der Pelau-Insulaner (westliche Karolinen[1]).

In alten Zeiten, ehe noch die heutigen Menschen lebten, da waren die Bewohner der Pelau-Inseln wohl alle Kalits (Heroen), denn sie waren stark und vollführten Wunderdinge, und die Kalits gingen herum auf der Erde wie andere Menschen. Einer dieser Kalits, namens Atndokl, der einer der Obakads (Baumgottheit) war, kam nach Ngarekobukl im heutigen Eyrray und wurde von dessen Einwohnern umgebracht. Da gingen die übrigen der sieben befreundeten Götter, ihn zu suchen, und kamen nach derselben Ortschaft, deren Bewohner für boshaft bekannt waren. Die Götter wurden also überall unfreundlich empfangen mit einziger Ausnahme einer alten Frau, namens Milatk, die sie in ihrem Hause aufnahm und auch mit dem Tode des Atndokl bekannt machte. Voll Schmerz und Zorn entschlossen sich die Götter, ihn zu rächen; um aber die Freundlichkeit der alten Frau zu vergelten, beschlossen sie, dieselbe zu retten, und rieten ihr deshalb, sich ein Floß zu bereiten und dasselbe mittels eines Taues aus Waldschlingen an einem Baume zu befestigen. Um die Zeit des Vollmondes trat eine ungeheure Flut ein, die ganz Pelau bedeckte; die gute Milatk aber trieb auf ihrem Flosse herum, bis endlich ihr Tau zu kurz wurde und sie in den Fluten ihren Tod fand. Ihre Leiche trieb herum und verfing sich endlich mit den Haaren in einem Gestrüppe des Royosch Aremolunguy. Als nachher die Götter auf die Erde kamen, um die Milatk zu besuchen, fanden sie sie tot und bedauerten ihr Schicksal so, daß der älteste sie wieder zum Leben zu rufen beschloß. Er tat dieses auch, indem er ihr in die Brust seinen Atem einhauchte; indessen er wollte sie auch unsterblich machen und dazu hatte er ein Unsterblichkeitswasser nötig, welches ihm einer seiner Gefährten holen sollte. Einer der Götter aber, der Tariit, der sein Bild im Rallus pectoralis (ein Vogel) hat, war boshaft und wollte nicht, daß die Menschen unsterblich sein sollten. Und so beredete er den Kamaralbaum (Hibiscus), daß er das Taroblatt, in welchem das Wasser gebracht wurde, durchstechen sollte, was der letztere mittels eines vertrockneten Zweigendes tat. Die Milatk kam dadurch um ihre Unsterblichkeit und der Kamaral erhielt ein so dauerhaftes Leben, daß sein kleinstes Stück, in die Erde gelangt, keimt und zum Baume aufwächst. Der erzürnte Obakad aber bestrafte den Tariit; der trägt heute noch die Spur davon in dem breiten roten Striche, den er auf dem Kopfe hat. Seitdem gilt der Tariit als das Sinnbild der Bosheit. Die Milatk blieb nun in Aremolunguy und wurde die Mutter der heutigen Menschen.

Die Übereinstimmung dieser Erzählung mit den drei binnenasiatischen Sagen ist so verblüffend, daß sie nicht durch bloßen Zufall erklärt werden kann. Andere Aufzeichnungen derselben Sage sind mir nicht bekannt, und auf Grund des obigen Materials wage ich über den Ursprung und die Geschichte des Stoffs keine Schlüsse zu ziehen. Am einfachsten würde sich die Sache erklären, wenn die Erzählung buddhistischen Ursprungs wäre: die Mongolen sind Buddhisten (sog.

[1] Rich. Andree, Die Flutsagen, Braunschweig 1894, S. 61 f. Nr. 38 (nach J. Kubary bei Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, Berlin 1888, I 54). In der zweiten Fassung derselben Flutsage, welche *Andree* S. 62 f. wieder gibt (nach Semper, Die Palau-Inseln S. 196), fehlt die Lebenswasserepisode.

Lamaiten [1]), die Karagassen — nominell Christen, in Wirklichkeit Heiden, aber nächste Nachbarn der Mongolen. Ob jedoch Buddhisten eine derartige Sage auch nach den Pelau-Inseln verschleppen konnten, überlasse ich Anderen zu entscheiden.

Zur Hinde mit der Atlasdecke.

Von Georg Hüsing (Wien).

In meinen Beiträgen zur Rostahmsage (Sajjid Baṭṭāl) S. 1 hatte ich vom Vater des Kämpfers zu berichten, wie er — nach der Erzählung zweimal — auf der Jagd durch einen Hirsch verleitet wird, „auf dessen Rücken eine gestickte Atlasdecke lag“ oder (S. 11) „mit einer Atlasdecke auf dem Rücken und geschmückt mit edlen Steinen“. Beide Stellen stehen mit der Gewinnung des Raḫš für den Kämpfer in Verbindung, in so ferne der Vater das erste Mal durch den Hirsch zu der Höhle gelockt wird, in der das edle Tier aufbewahrt steht, während er das zweite Mal in den Tod geht, jedoch so, daß der Raḫš entkommt [2].

In der Fußnote habe ich dazu bereits bemerkt, daß dieser Hirsch in Wahrheit eine verwandelte Jungfrau sein sollte, die Drachentochter, die *μιξοπαρθενος*, die junge Gorgo oder wie man sie nennen will, Tahminah, Ulūpi, Brynhild, die Tochter des Ra'ad (bei mir S. 49/50) und vermutlich Sarāsiā (bei mir S. 65 u. 67), wenn sie es ist, die als Hirsch den Bahrām verlockt.

Diese Gestalt tritt so häufig und immer an der entsprechenden Stelle auf, daß ihr jemand einmal eine Sonder-Arbeit widmen könnte, und für den eingearbeiteten Forscher ist sie zu bekannt, als daß ihm der hier folgende kleine Nachtrag eine neue Erkenntnis böte: selbstverständlich ist der im Eingange des Sajjid Baṭṭāl erwähnte Hirsch mit der Atlasdecke die Drachenjungfrau und der Hirsch eine Hinde.

So lange wir aber noch nicht in der glücklichen Lage sind, überwiegend für Solche zu schreiben, denen die Hauptgestalten des Mythos bekannt und vertraut sind, für Mythologen und Solche, die es werden wollen — sondern auch für diejenigen, die wohl von Neuerscheinungen flüchtig Kenntnis nehmen wollen, aber gar nicht die Absicht haben, sich jemals selbst einzuarbeiten, so lange können kleine Nachträge wie der folgende wohl nützlich sein und uns unsere Lage, ablehnenden Gegnern gegenüber, erleichtern helfen. Und darum will ich schon jetzt auf eine Geschichte aus 1001 Tag hinweisen, die ich einstweilen dem gleichbenannten von Paul Ernst heraus gegebenen Buche entnehmen muß, da mir Pétis de la Croix nicht zugänglich ist. Sie steht bei Paul Ernst im I. Bde. S. 68 unter dem Titel „Die Geschichte des Königs Ruswanschad und der Prinzessin Schahristani“.

Ruswanschad stößt auf der Jagd „auf eine weiße Hirschkuh mit blauen und schwarzen Flecken und goldenen Ringen um die Füße, während sie auf dem Rücken eine Schabracke aus gelbem mit Silber besticktem Satin trug“. Sollte sich jemand finden, der wirklich bezweifelte, daß das unser Hirschlein aus dem Sajjid Baṭṭāl ist? Selbst ihre Arm- und Fußspangen hat die Jungfrau noch in ihrer Verwandlung herüber genommen, die gestickte Decke ist also ihr Kleid, und darum trägt im Sajjid Baṭṭāl der Hirsch die Atlasdecke, und wir haben die Aufgabe, die in eine Jungfrau zurück verwandelte Hinde ausfindig zu machen, die ja doch auch im Sajjid Baṭṭāl nicht fehlen kann. Und das ist wieder methodisch wichtig und muß uns einen Einblick gewähren in das Entstehen des „Romanes“, wie wir ihn auf keinem anderen Wege gewinnen könnten. Und das würde ein Muster-Beispiel abgeben für die Erkenntnis, daß die vergleichende literargeschichtliche Forschung ihrer Aufgabe nicht gerecht werden kann ohne vorherige Erforschung der uralten mythologischen Zusammenhänge, als Unterlage für die doch nirgends vollständig überlieferten späteren Entwickelungen.

Wir haben nicht lange zu suchen: ich habe bereits gezeigt, daß es Guländām ist, die hier der Tahminah entspricht. Wir können nun also ergänzen, daß das Hirschlein mit der Atlasdecke Guländām war, die Tochter des Tāriūn. Daraus ergibt sich weiter, daß der (in N. 1 ungenannte) Name der Burg der 3 Brüder Ḥarǰana ist, und Tāriūn ist nun entweder der (gleichfalls ungenannte) Vater von Mihrail, Mihrān und Šāmasp oder — eine Doppelung von ihnen, und so hat er vielleicht nicht nur die 3 ihm zustehenden Köpfe, sondern auch 3 Leiber gehabt.

Wir wollen hier einen Ausblick auf die Sagen von Herakles einfügen: Wer könnte allein aus griechischer Überlieferung erraten, daß die kerynitische Hinde eine Tochter des Geryoneus war? Und wenn wir hören, daß die Hirschkuh „eherne Füße“ gehabt habe [1], so stehn

[1] Übrigens scheint der oben (Sp. 38 Anm. 2) erwähnte Burjate Peter Gantimurov nominell Christ zu sein.

[2] Man ist versucht, an dieser Stelle einzuschalten, daß der Getötete zuvor in Stücke zerhackt wurde und diese dann auf seine Bitte in einem Sacke auf das Roß gepackt wurden, das ihn so heim trug und ermöglichte, daß er wieder zusammen gesetzt und ins Leben zurück gerufen wurde; denn die Geschichte des Vaters ist hier ersichtlich mit Zügen aus der des Sohnes aufgeputzt, es sei denn, daß man sagen wollte, dieser Vorgang weise den Charakter der Perseus-Sage auf.

[1] *aeripes*, dreisilbig. — In der demnächst hier zu besprechenden Sammlung von Zeltner, Contes du Sénégal, findet sich S. 183 die Angabe, daß Gazellen das

wir wohl vor der Frage, ob dieser Zug älter ist, oder ob die Erzählung bei einem Volke entstand, das reicheren Ringschmuck trug als die Griechen der späteren Zeit. Auch sehen wir wohl, was es bedeutet, wenn eine Hinde „der Artemis heilig" ist: sie ist eine Verwandlungsform der Göttin, und das ist ebenso auf andere einem Gotte heilige Tiere zu übertragen. Die Einreihung der Jagd nach der Hinde in ihren richtigen Zusammenhang liefert auch einen weiteren Beleg dafür, daß die Erzählung von den 12 Heldentaten des Herakles eine tendenziöse Fälschung darstellt, der gegenüber die 9 Jahre, die er dem Eurystheus dienen soll, um so zweifelloser das Alte sind, als sie dem 9jährigen Dienste Apollons bei Admetos entsprechen. Aber vielleicht lohnt es sich auch, einmal zu überlegen, aus welcher Tendenz heraus die 12-Zahl der Arbeiten des Herakles geschaffen wurde: für einen alten Jahresmythos sind sie nicht verwendbar.

Doch zurück zu Ruswanschad. Auch er kann die Hinde nicht einholen, sieht sie aber endlich im Wasser verschwinden und übernachtet am Ufer, bereits in dem festen Glauben, daß die Hinde eine Jungfrau sei. Über Nacht aber hört er auf einmal eine herrliche Weise dicht neben sich erklingen, und beim Erwachen steht ein hell erleuchteter Palast vor ihm; er geht hinein und findet in ihm die mit all ihrem Geschmeide geschmückte Jungfrau, Schahrastani, die Tochter des Jānnkönigs Menuǰar[1], die sich ihm als die Hinde zu erkennen gibt und ihn liebevoll aufnimmt. Aber da erhält sie die Nachricht vom Tode ihres Vaters — den eigentlich Ruswanschad erschlagen haben müßte! — und verschwindet mit samt ihrem Palaste vor seinen Augen.

Dieser ersten Trennung folgt später eine zweite. Als sie auf dem Throne der Insel Schahristan sich befestigt fühlt, läßt sie Ruswanschad durch die Luft zu sich holen und heiratet ihn. Wir sahen bereits, daß unsere *Hinde* hier eine *Wassergöttin* ist, und lernen nunmehr wohl auch ihre Macht über das *Feuer* kennen, denn den Sohn, den sie gebiert, wirft sie ins Feuer, das sogleich mit ihm verschwindet. Ruswanschad ist untröstlich darüber, schweigt aber, da er sich vor der Hochzeit verpflichtet hat, nie über eine Handlung seiner Gattin sich ein Urteil anzumaßen, da alle Handlungen der Jānn gerecht und wohlbegründet seien, wenn auch den Menschen oft unverständlich. So schweigt er denn auch, als Schahristani eine Tochter geboren hat und diese einer großen weißen Hündin gibt, die das Kind davon trägt. Doch beschließt er, in sein Reich zurück zu kehren und wird von einem Jinni dahin getragen. Hier muß er sogleich zum Kriege rüsten gegen die ihn bedrohenden Mongolen. Und Schahristani erscheint und vernichtet seine Vorräte an Lebensmitteln für das Heer. Das übersteigt seine Geduld, er bricht in Vorwürfe aus und wird nun aufgeklärt: Das Feuer war ein Salamander, der den Prinzen erzogen hat, wie die Hündin eine Fee, die als Lehrmeisterin der Tochter berufen ward. Die Vorräte aber hatte sein ungetreuer Minister vergiften lassen, und sein Heer würde sie nicht brauchen, denn er werde über Nacht die Feinde überfallen und deren Vorräte erobern. So geschieht es denn auch, aber der Bruch seines Versprechens beraubt ihn der Gattin und seiner beiden Kinder, die er freilich nach 10 Jahren der Buße zurück erhält.

An diesem Punkte wird man sich nun wohl die Frage vorzulegen haben, ob es eine griechische Quelle gibt, aus der wir mehr Mythisches über — Thetis erführen? Sie verwandelt sich in Feuer, Wasser oder ein wildes Tier, als Peleus-Ruswanschad sie fangen will, und steckt ihren Sohn ins Feuer, um ihm auszubrennen, was an ihm sterblich ist; von Peleus überrascht, verschwindet sie. — Wie ganz anders nimmt sich Apollodoros aus, wenn man vorher nicht die Ilias sondern iranische Stoffe gelesen hat!

Nach anderer Fassung tauchte Thesis den Achilleus in die Wasser der Styx, und zum Vergleiche lese man in 1001 Nacht (Henning XIII S. 11 und 16) das Verhalten der Meermaid J̌alanari nach einer Überlieferung von offenbar indischer[1] Herkunft, in der übrigens (S. 24) auch der König Salamander auftritt und Königin Lāb (S. 53) in ein Maultier verwandelt wird. Wer diese Erzählung mit ihren Kämpfen gegen die Meereskönige liest, wird wohl auch einen neuen Eindruck von Herakles' Kampfe gegen Acheloos oder Achilleus' Kampfe gegen die Flußgötter der Troas davon tragen, und vielleicht keimt ihm dann ein Ahnen, daß man doch wohl auch die Ilias in ihrem Entstehen nicht begreifen kann, so lange man in den Persern nur die *βαρβαροι* sieht, die ja nicht „klassisch" sind. —

Herdenvieh der J̌inn bilden und daß manchmal solche Tiere getötet werden, die Nasenringe tragen. In der Geschichte auf S. 183 will ein Mann gerade eine gefangene Gazelle töten, da tritt ihm ein Jinn entgegen, der ihm zwei gewaltige Ohrfeigen gibt.

[1] Vielleicht ist zu beachten, daß dieser Name, offenbar *Minočer* zu lesen, den König als einen Abkömmling des Manuš bezeichnet, d. h. des Überlebenden der Sinflut.

[1] Darauf deutet der Name, der wie längst erkannt, als *J̌ala-nari* zu lesen ist, wenn er „Meermaid" bedeuten soll. Ihr Sohn *Bedr-basim* ist also indisch ein *Čandra-hāsa*, und der Name ist aus dem Indischen übersetzt.

Im Übrigen ist gerade die Geschichte von Bedrbasim schon stark „litterarisch“ und für den Mythologen als Ganzes ziemlich wertlos, ungleich belangloser als die obige Geschichte aus 1001 Tag.

Doch noch einmal zurück zum Sajjid Baṭṭāl, um noch einen weiteren Faden anzuspinnen. Hatten wir oben eine weiße Hinde mit goldenen Ringen um die Füße, so fanden wir im Sajjid Baṭṭāl (S. 41) einen weißen Elefanten mit goldenen Spangen an den Füßen und mit einem Schirmdache aus rotem Golde; das entspricht also unserer Atlasdecke. Nichts aber deutet im Texte darauf, daß der Elefant eine Verwandlungsform einer göttlichen Jungfrau sei. Ich wüßte wenigstens nicht, wie man auf anderem Wege als dem der Vergleichung zu solchem Ergebnisse hätte kommen können! Und doch: in A wird der Held ausgeschickt, diesen Elefanten zu holen, in B aber, ein Mädchen zu befreien, und eben das tut er auch in A, und es ist eigentlich auch in A der Zweck und die Hauptsache. Der Besitzer der Elefanten, Hailān, ist wieder ein „Götzendiener“ wie in A schon Mihrāsp, in B Taghānūš. Der Elefant ist aber nur in A, Ra'ads Tochter nur in B zu finden; also stellen sie doch wohl Entsprechungen dar. Ich vermute, daß „der Götzendiener“ den Ganēśa anbetete, der als göttlicher Elefant Fußspangen trägt, und daß dieser Zug herein geraten ist zum Ersatze für die entsprechende Hinde. So wäre es leicht möglich, daß der Auftrag ursprünglich dahin ging, die kerynitische Hinde zu fangen.

Διθύραμβος-Festtanz.

Von Alfred Döhring (Königsberg).

Mit Recht weist Crusius in Pauly-Wissowas R. E. V 1, 1204 darauf hin, daß in *διθύραμβος* das *ι* lang ist. Damit entfallen alle die Erklärungen des Worts, die an *δι-* „zwei“ anknüpfen, und wir werden dasselbe *διθ-υρ-αμβος* abteilen müssen. Der Wortschluß *-(α)μβος* kehrt in *ἴαμβος, θρίαμβος, ἴθυμβος* wieder, in denen die rhythmische Bewegung und Umdrehung beim Tanzlied ausgedrückt zu sein scheint. Vgl. Lat. *ambulare,* vielleicht auch *amptruare* = *ambtruare* von *amb-tru* wie *toni-tru,* wobei jedoch die überlieferte Form *andruare* Schwierigkeit macht (cf. u. a. Ehrlich, Zur indog. Sprachgesch. 1910, 73 f.) *ἴαμβος* ist vermutlich der Rhythmus des „Gehens“ im Gegensatz zu *τροχαῖος* „Lauftakt“, *θρίαμβος* „Erntetanz“ von *θερίζειν* = *θρίζειν, ἴθυμβος* der grade Rhythmus, die grade Bewegung (Gegensatz u. a. *δόχμιος πούς*). Und was kann *διθύραμβος* sein?

Unser deutsches Wort *Zeit,* as. *tíd,* das bes. auch „Festzeit“ bedeutet, muß im Griechischen *διθ-* gelautet haben, und so hätten wir mit einem *-ρο-* Suffix (wie *μινυρός, κινυρός, ψιθυρός*) *διθύραμβος* = Festtanz, Festlied, festlicher Reigen. Wie im Germanischen *(tíd)* sind auch in anderen Sprachen die Bedeutungen Fest und Zeit, Jahreszeit vereinigt. Sieh darüber Brugmann J. F. 17, 492; *ἑορτή* hieß wahrscheinlich auch ursprünglich Jahresfest cf. *ὥρα.* Vf. Etym. Skizzen 1912, 42 Königsberg. *Διόννυσος διθύραμβος* ist nach dem Zeitentanz, dem Tanze der Horen, benannt; er ist der „festliche“ Gott, er, der Gott der Herbst- und Winterzeit (sieh Vf. Et. Skizzen 27 f.), *ὁ διθύραμβος* aber der Festgesang und Festtanz ihm zu Ehren, mit dem Refrain *διθύραμβε* oder (cf. Ehrlich l. l. 72): *θριαμβο-διθύραμβε!*

Durch diese Erklärung von *διθύρ-αμβος* tritt das Wort *Zeit* aus der Isolierung, in der es bisher trotz der vielen Erklärungsversuche stand, heraus: Verwandtschaft der Stämme *διθ-* und *δι-* ist wahrscheinlich.

Anfragen.

In meinen Rätseln aus dem hellenischen Kulturkreise II 47 f (= MB V 1) habe ich darauf hingewiesen, wie das uns zuerst bei Platon bezeugte alte Kinderrätsel von *Fledermaus, Eunuch, Narthex* und *Bimsstein* in deutschen Rätseln dem Aufbaue und der Lösung nach genaue Entsprechungen hat. Das verdeutliche nun die folgende Gegenüberstellung:

Schol. Plat. de Re publ. V p 479 C.

Wer ist's, der, Mann und nicht Mann
einen Vogel und nicht Vogel,
den er sieht und nicht sieht,
wie er auf einem Holze und nicht Holze
sitzt und nicht sitzt,
mit einem Steine und nicht Steine,
wirft und nicht wirft?

Lösung (nach der vollständigsten Überlieferung): *ein schielender Eunuch, der die auf dem Narthex sitzende Fledermaus schießt und verfehlt* (oder: *trifft und tötet).*

Simrock, Volksbücher VII 299 Nr. 132.

Es war ein Mann, war doch kein Mann,
der konnte sehn, konnt' auch nicht sehn,
der warf den Vogel, war doch kein Vogel,
Derselbe warf und doch nicht warf,
von einem Holz, war doch kein Holz,
da er drauf saß und doch nicht saß,
mit einem Stein, war doch kein Stein.

Lösung: Ein einäugiger Verschnittener warf mit einem Bimssteine nach einer Fledermaus, die auf einem Hollunderbaume festgebunden war, traf sie aber nicht.

Eine zweite Fassung ist wieder ebenso in Hellas wie auf deutschem Boden vorhanden:

Schol. Plat. ebd. ἄλλως.

Ein Mensch, kein Mensch, dennoch Mensch:
einen Vogel keinen Vogel, dennoch Vogel
der auf einem Holze, keinem Holze, dennoch Holze
. . . . . saß,
mit einem Steine, keinem Steine . . . . . .
. . . . . warf er
. . . . . und tötete.

Lösung (unvollständig): *Der Eunuch* (wirft, trifft?) *die Fledermaus auf dem Narthex mit dem Bimssteine.*

H. Frischbier, Am Urquell II 167 Nr. 5.

Es war ein Mal ein Mann und war nicht ein Mann
und war doch ein Mann
Der Mann ging und ging nicht und ging doch
auf einen Berg nicht auf einen Berg
und doch auf einen Berg;
er hatte eine Flinte nicht eine Flinte
und doch eine Flinte
er schoß und schoß nicht und schoß doch
einen Vogel nicht einen Vogel und doch einen Vogel
Der Vogel fiel und fiel nicht und fiel doch auf die Erde.

Lösung: Ein Zwerg, der hinkte, bestieg einen Misthaufen; mit einem Flitschbogen schoß er auf eine Fledermaus, welche purzelte auf einen Backofen.

Die deutsche Überlieferung ist reicher und allem Anscheine nach besser, so daß die Frage auftaucht, ob sie nicht doch etwa selbständig und nicht aus der hellenischen abgeleitet sei. Um hier eine Entscheidung zu bringen, brauchen wir aber mehr Stoff, und ich zweifle nicht, daß es dem einen oder anderen Leser dieser Zeilen möglich sein wird, solchen zu beschaffen. Es wird sich nicht bloß darum handeln, verwandtes Deutsches heran zu bringen, sondern auch Anklänge in fremden Überlieferungen nutzbar zu machen, also Brücken im Einzelnen zu schlagen zwischen Angaben, welche wir aus allgemeinen Gesichtspunkten zwar schon jetzt als irgendwie zugehörig erkennen können, obgleich eben die Übergangsformen zeitlich und räumlich fehlen. Solche Übergangsformen also suche ich, und um deutlicher zu zeigen, was da alles für mich in Betracht kommt, gebe ich einige der weiter aus einander liegenden Endpunkte an, deren Abstände zu überbrücken wären.

1. Da es sich in dem Kinderrätsel um einen Verschnittenen handelt, dürfte das *Epigramma de Hermaphrodito* (Anth. Lat. 786 Riese) hieher gehören:

cum mea me genetrix gravida gestaret in alvo,
quid pareret, fertur, consuluisse deos.
'Mas est', Phoebus ait. Mars: 'femina'; Junoque: 'neutrum'.
cumque forem natus, Hermaphroditus eram.
Quaerenti letum Dea sic ait: 'occidet armis',
Mars: 'cruce', Phoebus: 'aquis'. Sors rata quaeque fuit.
Arbor obumbrat aquas; ascendo: decidit ensis,
quem tuleram, casu — labor et ipse super.
Pes haesit ramis, caput incidit amne: tulique
femina, vir, neutrum flumina, tela, crucem.

Dazu hat C. L. Ciceri, la probabile fonte di una favole medioevale (Classici e Neolatini VIII 91—95) und (ebd. 330 f) Il Panormita e l'epigramma 'De Hermaphrodito' einigen Stoff beigesteuert. Und das Messer, das hier von oben unvermutet herab kommt, erinnert auch an den Kinderreim: *Hängt ein Englein an der Wand hat ein Äpflein in der Hand, möcht es gerne essen, — kommt ein Messer von oben herab, haut dem Englein das Köpflein ab.* Sollte es nicht dazu Varianten geben, die enger anschließen an unseren übrigen Stoff? Zum Spruche selbst vgl. G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage 65, H. Leßmann, Aufgaben und Ziele 26 (= M B 14) und 1001 Nacht, Erzählung des dritten Qalänters (Henning 1 124), wo wir auch die Schicksalsbestimmung haben.

2. Bei Ph. Wegener, Volkstümliche Lieder (1. Aus dem Kinderleben), Leipzig 1879 S. 172 ff fand ich drei Fassungen eines verwandten Stoffes, die ich zur Übersicht neben einander stelle:

Die kleine Biene,	Der tötende Tod,	
die gestochen hat;	der getötet hat	
der wilde Jäger,	den wohlschießenden Schützen,	
der geschossen hat;	der geschossen hat	
	nach der wohlsingenden Nachtigall,	Das ist der wohlsingende Vogel,
	die gesessen hat	der da saß
der hochdreifürstblättrige Baum.	auf dem hohen Baume,	in dem hocherhabenen Baume,
der überschattete	der überschattet hat	der da beschattete
den schönen, kühlen Brunnen	den klaren Brunnen,	den kühlen Bach,
usw.	worin gespiegelt hat	worin sich spiegelte
	die schöne Ninive,	die schöne Nymphe,
	die geliebt hat	die da liebte
	den edlen Gärtner,	den Gärtner,
	der gebaut hat	der das Land
	das fruchtbare Land,	so wohl bebaut hat,
	worauf gewachsen ist	worauf die schöne Rose
	eine schöne Blume,	gewachsen ist,
	die mir gab mein Liebster.	die mir gestern Abend geschenkt ist.

Auch hier erbitte ich den Nachweis von Nebenformen. Wenn sich die Ninive-Nymphe im Borne spiegelt, dann liegt die Annahme nahe, daß sie selbst auf dem Baume saß, so daß auch Verse von der Nonne (Nunne u. dgl.) im Bette auf dem Baume (wo sie wohl auch 'ninni' macht) Aufklärung bringen könnten (vgl. Z. B. Wegener ebd. S. 52).

3. Eben um dieser „Jungfrau" willen scheint mir auch vergleichenswert der bekannte Rätselspruch vom Schnee, den ich in einigen weiter von einander abstehenden Fassungen hieher setze:

Reichenauer Hs. des 10. Jahrhunderts (Mone VII 40 Nr. 45).		Wossidlo Nr. 99.		Anth. Pal. Append. VII 59.
volavit volucer	sine plumis	Dor flööch'n vagel	fedderlos	Es ist ein einsilbiges Geflügel,
sedit in arbore	sine foliis	up den boom	blattlos.	setzt sich auf die Zweige eines einsilbigen Baumes
venit homo	absque manibus	Dor keem de jungfer	mundelos	und verzehrt ein einsilbiges Tier.
conscendit illum	sine pedibus	un freet den vagel	fedderlos	(Vgl. Real-Enzykl. d. klass. Altertums I A. Sp. 104 über die ü. L.)
assavit illum	sine igne	von den boom	blattlos	
comedit illum	sine ore			

Es drängt sich mir aus allem Übrigen die Vermutung auf, daß der 'Mund', welcher dieser Magd fehlen soll, nicht der eigentliche, daß diese Jungfrau (in der lat. Übersetzung *homo*) eben deshalb kein rechtes Weib ist und etwa dem Hermaphroditen in (2) entspricht. Reiche Litteratur zu unserem Stücke führt H. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferung I: Rätsel, zu seiner Nr. 99 S. 283f an. Sollten nicht auch zu diesem Rätsel inzwischen neue Varianten aus dem Volksmunde aufgetaucht sein, die entweder selbst oder durch Rahmenerzählungen über die „Jungfer" Klarheit bringen und den Anschluß an andere Rätselgruppen herstellen? Schon Wossidlo hat den bemerkenswerten Namen der 'Jungfrau' *die Frau vom unteren schloß* hervor gehoben, und eine Frau in Hinrichshagen erinnerte sich dunkel eines Rätsels vom Schnee, von dem sie nur noch die Worte wußte *kümmt een mit'n heeten steen*. Auch die Formen, welche Wossidlo S. 275 zu seiner Nr. 16 und 19 verzeichnet, gehören hieher; besonders eine erscheint mir (trotz ihrer inneren Ungleichförmigkeit) der Anführung wert: *Dat lang' ding hingt, dat rug ding dinkt. Da denkt das liebe Räuhchen: ach hätt' ich dich in meinem Bäuchchen!* Überl. Lösung: *Wurst und Katze*. Das *Bäuchchen* hier könnte dem 'Munde' der *Jungfer mundlos* entsprechen.

Mythischen Vergleichsstoff habe ich in meinen Rätseln insbesondere II 55f heran gezogen, und zwar unter dem Schlagworte: *Schuß auf den kosmischen Vogel*. Wie mir jetzt aus dem dort gebotenen und durch die eben vorgelegten Verse neu in Betracht kommenden Stoffe klar wird, handelt es sich aber auch zugleich um das von Lessmann benannte Motiv der *umständlichen Tötung*. Dadurch werden wir wohl noch eine Brücke zwischen Balder-Höder (Gronw Pebyr—Llew Llaw Gyffes, Lugaid—Fergus, Christus – Longinus, Lamek—Qain, Indra—Namuči usw.) einerseits und der Tötung des unsterblichen Koščej andrerseits zu schlagen in der Lage sein. Sollte nicht auch der Tod des Koščej oder der Schuß nach der Baba Jaga (Afan. Meyer II 26; vgl. I 168) bei den Slawen in Rätseln und volkstümlichen Sprüchen nachklingen? W. Schultz.

Besprechungen.

Micha Josef bin Gorion, Die Sagen der Juden. I. Von der Urzeit. XVI u. 378 S. Gr.-8°. Frankfurt am Main. literarische Anstalt Rütten und Loening 1913.

Dem Mythenforscher standen bis vor Kurzem manche Hindernisse im Wege, wenn er jüdische Sagen zu verarbeiten hatte. Noch E. Stucken mußte sich zu einem großen Teile an den keineswegs zuverlässigen Eisenmenger (Entdecktes Judentum, 1711) halten. Inzwischen schenkte uns A. Wünsche seine Übersetzungen der hagadischen Bestandteile des babylonischen Talmud, der größeren Midrašim und die schöne Sammlung „Aus Israels Lehrhallen" (Kleinere Midrašim) und vom Jahre 1909 an erschienen L. Ginzbergs Legends of the Jews, von denen bisher 4 Bände vorliegen, die den gesamten jüdischen Sagenschatz, so weit er sich auf die Bibel bezieht, behandeln. Ähnlich wie Ginzberg, doch Unbiblisches nicht so streng ausschließend, folgt auch Gorion dem Verlaufe der Bibel, beschränkt sich aber auf das Rabinische im engeren Sinne, während Ginzberg auch die Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie die Kirchenväter und selbst die arabische Literatur ausgiebig heran zog (vgl. F. Perles in OLZ 1913 Sp. 551 f.). Gorions Absicht, den in hebräischer und aramäischer Sprache überlieferten Stoff in Form eines neuen Sagen-Midraš zusammen zu fassen, rechnet mit einem großen Leserkreise; sie ist geschickt durchgeführt, und die Erzählungen sind ohne all zu große Veränderungen in ihrem Textbestande auf einen schlichten, altertümlichen Ton abgestimmt. Auch tragen die Nachweise der Quellen und Ausgaben am Schlusse des Buches wissenschaftlichem Bedürfnisse Rechnung; aber der Überblick über die noch außerdem verarbeitete Litteratur wirkt denn doch sehr dürftig

Es fehlen all die zahlreichen, mythologischen Arbeiten, welche in den letzten Jahren über die von Gorion behandelten Gegenstände erschienen sind, und so ist es denn nicht zu wundern, daß das Werk jeden Ansatz zu einem mythologischen Durchdringen der jüdischen Überlieferung vermissen läßt. Aber durch den Überblick, den es immerhin bietet, wird es für den Mythenforscher doch ein brauchbares Hülfsmittel bleiben, namentlich wenn es, wie wir hoffen, schließlich ein Verzeichnis der Namen und wichtigsten Motive erhält. Freilich wird der Forscher niemals der Pflicht enthoben sein, auf die Quellen selbst zurück zu greifen, die ihm ja hier bloß in einer Bearbeitung vorliegen.

Der Band über die Urzeit ist dem Plane des Werkes nach der erste von vieren und handelt von der Schöpfung, vom ersten Menschen, von der Flut und von Ober- und Unter-Welt. Gorion hat freilich auch Vieles aufgenommen, das nicht in das Gebiet der Sage gehört, und ich versuche daher einige Hinweise auf mythischen Stoff zu geben, um dabei zugleich zu zeigen, daß ohne Heranziehung des nicht rabinischen Stoffes ein richtiger Gesamteindruck von Wesen und Herkunft jüdischer Überlieferung nicht zu gewinnen ist.

Für die Vorstellung von der riesenhaften Größe des ersten Menschen und seiner Verkleinerung (Gorion 6 f.) vergleiche man E. Böklen, Adam und Qain, MB I 2/3 S. 30 f., die Parallelen bei O. Dähnhardt, Natursagen I 242—246 und die strafweise Verkleinerung des Mondes (Ḫullin 60 b und Monumenta Talmudica I 320 zu Nr. 721). Nun stellt Böklen S. 44 f. Adam, der nach dem Testamente Abrahams (Texts and Studies II 2 Rec. A cap. 11) auch Totenrichter ist, zu Jama. Das ist wichtig, weil dadurch die Überlieferungen von Adam in neuen Zusammenhang rücken, aus dem sie manches Licht empfangen können. Die Wolke des Herren, die von Adam weicht, als er gesündigt hat (Gorion 45), erinnert an den Herrscherglanz *(ḥwarnaḥ)*, der von Jama weicht, als dieser „Fleisch" gegessen oder gelogen hat. Nach Num. rab. VIII 2 (Mon. Talm. I 194 Nr. 687) weicht die Šekina von Adam, nachdem er gesündigt hat, in den ersten Himmel und bei jedem neuen Sündenfalle der Menschheit immer höher empor bis in den 7. Himmel, ganz wie der Herrscherglanz von Jama schrittweisig entweicht. Wenn nun weiter Adam nach Weil, Bibl. Legenden b. d. Muselmanen S. 18 (Böklen S. 33 Anm. 6) auf dem Flügelpferde *Meimun* ins Paradies reitet, so hieß *μιμώ* schon den Griechen der Affe. Also ritt Adam auf einem Affen? Und nach Weil S. 20 ff. verhandelt Iblis mit dem Pfau, ob er ihn unter seinen Flügeln ins Paradies tragen wolle. Affe und Pfau sind die zwei Verwandlungsformen des Hanuman, und beide Angaben könnten also zusammen gehören. Die Doppelungen fließen ohnedies wunderlich genug durch einander. Wenn die Schlange selbst schon die Verkörperung des Bösen ist, dann braucht sie diesen nicht noch zwischen den Zähnen zu haben oder gerade von ihm geritten zu werden; im Gegenteile wird zu vergleichen sein, daß in Nachklängen iranischer Überlieferung den Bösen der erste Mensch reitet, wie Taḫmuraf den Ahriman. Und wenn Ḫawah die Schlange des Adam ist (Gen. r. XX 11) dann mußte Adam diese Schlange „reiten" und ein Mal, nachdem sie ihn an der ihm schrecklichen Stelle abgeworfen hat, auch an seiner Statt der Satan. Wir sind noch nicht in der Lage, den Knäuel allseits befriedigend zu entwirren; aber falls *Taḫmo-rupe* etwa hieße *der Starke auf der Roten*, dann wäre zu vergleichen, daß Adamah-Ḫawa in der hellenischen Flutsage *Πύῤῥα* heißt. An der Zugehörigkeit von Taḫmuraf zur Flutsage hat schon Dähnhardt I 260 f. nicht vorbei gehen können, und von Böklen, Archiv f. Religionswissenschaft 1901, sind wir auch über die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Sinflut und Sündenfall fürs Nächste hinreichend unterrichtet. Wenn also Ahriman die Frau des Taḫmuraf (Vgl. Dähnhardt I 211) für den Verrat an ihrem Manne mit der Menstruation beschenkt, so ist daneben Ḫawa zu stellen, die von ihrem Verkehre mit der Schlange her mit der Menstruation behaftet ist (Dähnhardt I 211). Es taucht also die Frage auf, wie viel hier an iranischem Sagengute hinein wirkt und ob dieser Einfluß schon in der Bibel oder erst in den hagadischen Erläuterungen zu ihr am Werke ist.

Adam hat eine Haut von Horne (Dähnhardt S. 226), und nach den Pirqe des R. Eliezer ist sie aus der Haut der Schlange gefertigt. Und über Adams Fall weinten alle Geschöpfe außer dem Monde, der vielmehr lachte (Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 454 f.). Daß Beides zusammen gehört und der Hase von seinem Lachen noch heute die Scharte am Maule hat, ergibt sich, wie mir W. Schultz nachweist, aus den Geschichten, welche erklären, warum die Menschen sterben. Wer sich, wie die Schlange, häuten kann, bleibt jung. Im ägyptischen Totenbuche ist Neḥebka der Name einer Schlangengottheit, welche die Fähigkeit hat, sich immer wieder zu erneuern. Daher wünscht der Tote: Möge ich sein wie Neḥebka! (Schon Šamšuiluna, ein König der ersten babylonischen Dynastie, bittet ähnlich: die Götter möchten ihm Leben schenken, das sich gleich Sin jeden Monat erneut.) Auf gleicher Stufe steht die ebenfalls aus vollständigerer Überlieferung verkümmerte Auffassung mancher sogenannter Naturvölker (vgl. L. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker S. 370).

Ein Bild der Schlange Neḥebka auf einer Mumie des Louvre, wie sie dem vor ihr stehenden ithyphallischen Seb, dessen Haupt die Taube beschattet, eine Frucht zum Essen reicht, bilde ich anbei nach Lanzone, Dizionario della Mitologia Egizia Taf. 172 ab und denke, daß jeder Beschauer sich hievon an Adam und die gerade bei den Juden, aber auch in der Gnosis, häufig als Schlange gedachte Ḥawa erinnert fühlen wird. Wenn ich nun daneben eine Erzählung der Hottentotten stelle (Frobenius ebd.), daß der „Mond" ein Insekt (bei den Zulu das Chamaileon = Schlange) den Menschen mit der Botschaft sandte: wie ich sterbe und sterbend lebe, so auch ihr, und dann, als sich dieses (durch Essen von der Frucht eines Baumes, wie die Zulu-Parallele ausweist) verzögerte, es vom rascheren Hasen überholen ließ mit der Botschaft: wie ich sterbe und sterbend zu Grunde gehe, so auch ihr — dann meine ich zwar, daß hier schon verderbte Überlieferung vorliegt, glaube aber, daß der über Adam lachende Mond aus ihr klar wird; denn unsere Hottentotten lassen nun ihren „Mond" dem Hasen die Scharte schlagen, die er in anderen Erzählungen vom Lachen bekommt, und sonst ist der Hase das Tier im Monde. Aber auch in anderen Geschichten dieser Art spielt das Lachen eine Rolle. Hätte der kleine Vogel Tiwakawaka nicht gelacht, als Maui die Haut seiner Hüften entblößte (ablegte?) und in den Rachen der großen Tochter des Mondes stieg, brauchten die Menschen nicht zu sterben (vgl. MB VI 94 Weiteres zum „Verbot des Lachens").

Böklen jedoch verfolgte einen anderen Zusammenhang und verglich mit dem boshaften Lachen des Mondes über Adam die Riesin Fokk-Loki und stellte S. 115 hinzu, wie alle Geschöpfe um Habel weinen. Das müßten sie dann eigentlich um Qain tun, als dieser von Lamek getötet wird, wie Balder von Höder (Siegfried von Hagen, Kṛšna von Jaras [vgl. S. Lefmann, Gesch. des alten Indiens S. 371 f.] usw.). Da ist natürlich auch die Trauer aller Geschöpfe um Sneewittchen heran zu ziehen, und entfernter denken wir auch an die Klage um Tammuz (vgl. W. Baudissin, Adonis und Esmun S. 114) und an sogenannte „Häufungs-Märchen", wie sie Bolte in seinen Anmerkungen zu Grimm Nr. 30 (Läuschen und Flöhchen) S. 293 schon reichlich zusammen gestellt hat (vgl. Nr. 80 und die Nachweise bei Wossidlo II 451 f.). An und für sich genügt ja die Übereinstimmung in einem einzelnen Motive noch nicht; allein sie führt oft auf weitere Zusammenhänge, und so ist die Frage aufzuwerfen, ob diese Erzählungen mit den vorhin heran gezogenen, und auch unter einander, noch sonst zusammen hängen mögen.

Bei der Schilderung des fünften Schöpfungstages ist von einem Adler die Rede, dessen Füße auf Lewiatans Flossen stehen und dessen Haupt den Thron Gottes erreicht. Das erinnert an den Riesenvogel (Gorion S. 71), der bis zu den Knöcheln im Wasser steht, während sein Haupt zum Himmel reicht. Das Wasser ist aber so tief, daß eine dort versunkene Axt den Meeresgrund nach 7 Jahren noch nicht erreicht hat. W. Schultz stellte im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1909 S. 212 dazu den *θαλάσσιος ἱέραξ* der sethianischen Gnosis und G. Hüsing (Iran. Überl. MB II 2 S. 148 ff u. 180 ff), hat seine Wesensgleichheit mit dem Vogel Kāmak der iranischen Überlieferung nachgewiesen und gezeigt, daß er Gegenstand einer Hör-, Lügen- oder Rätsel-Wette oder eines Sehwettstreites ist. Der Vogel *Milham* (Gorion 121 ff), der sich alle 1000 Jahre erneut und in der Stadt *(wara)* haust, die ihm der Todesengel *(Jama)* gebaut hat (vgl. den Vogel *Karsiptar* in Widēwdāt II 42 und den Phoinix in der Arche bei Dähnhardt I 289) ist der Phoinix.

Die hübsche Erzählung vom Wiesel, das gleich dem Fuchse den Todesengel zu überlisten verstand (vgl. den Schatten als Lehrgeld an den Teufel von Salamanca), und vom Fuchse, dessen Herz dem Könige der Fische zur Speise hätte dienen sollen, steht bei Dähnhardt IV 1—26 in einen größeren Zusammenhang eingereiht, von dem aus Varianten einerseits zur Geschichte vom Verkehre zwischen Landbewohnern und Meeresbewohnern und andrerseits zur Geschichte vom Adler und der Nachtschlange in KB VI und ihren Parallelen hinüber leiten. Die folgende Tiersage bei Gorion S. 128 ff von der Feindschaft zwischen Hund und Katze ist ebenfalls von Dähnhardt 103 ff in ihrer weiten Verbreitung behandelt worden.

Schließlich sei nur noch auf Gorion S. 231 f. hingewiesen. Noah und der Satan pflanzen den Weinstock, wobei der Böse ein Schaf, einen Löwen, einen Affen und ein Schwein schlachtet. Daher kommt es, dass sich die Menschen, wenn ihnen der Wein zu Kopfe steigt, diesen Tieren entsprechend gebärden. Unter den Nachweisen, welche R. Köhler I 577 f. hiezu gab, und auch in Boltes Zusätzen, vermisse ich nun einen Hinweis auf J. G. v. Hahn, Gr. u. Alb. Märchen II 76, wo der junge Dionysos das Rebenpflänzchen zuerst in ein Vogelbein, dann in ein Löwenbein, endlich in ein Eselsbein steckt, was zur Folge hat, daß der Mensch im Rausche erst wie ein Vöglein singt, dann stark ist wie der Löwe und endlich dem Esel gleicht. Die Reihe dieser Tiere stimmt auffallend zu der des Sphinx-Rätsels (vgl. MB V 1 S. 60—73).

Diese Bemerkungen zu einigen Einzelheiten des von Gorion dargebotenen Stoffes sollen nicht zuletzt auch zeigen, wie schwierig es ist, für die richtige Einordnung und das mythologische Verständnis dieser meist schon sehr verderbten Überlieferungen die richtigen Gesichtspunkte zu finden. Wir wollen es daher Gorion nicht verübeln, daß er sich nicht daran wagte, seinen Stoff mythologisch zu verarbeiten — von Rechts wegen hätte ja eben „jede Sage zum Gegenstande einer speciellen Forschung werden müssen" (S. XV) —; dennoch wäre ihm auch ohne das für die Gliederung des ganzen Werkes, für Ausscheiden oder Einbeziehen vieler Einzelheiten, Manches zu Gute gekommen, wenn er sich aus seiner starren Beschränkung auf die rabinische Literatur heraus gewagt und sein Urteil über jüdische Sagen durch Vergleichung geklärt hätte. Wir würden wünschen, daß ein Eingehen auf solche Fragen wenigstens noch den späteren Bänden des Werkes zu Gute komme. Namentlich das Motivenverzeichnis, das wir uns doch recht sehr erbitten möchten, fiele sicherlich reicher und brauchbarer aus, wenn der Verfasser inzwischen Gelegenheit nähme, seinen Blick für Motive durch vergleichende Forschung zu schärfen.

F. Röck.

L. Ginzberg, the legends of the Jews (translated from the German Manuscript by Henrietta Szold), Jewish Publication Society of Amerika, Philadelphia 1909—1913.

Der erste Band reicht von der Weltschöpfung bis Ja'aqob (XVIII und 424 S.), der zweite von Josef bis Exodus (VIII und 375 S.), der dritte behandelt Moses in der Wüste (X und 481 S.), der vierte umfaßt den Stoff von Jəhošu'a bis Ester (VII u. 448 S.). Der Verfasser folgt genau dem Verlaufe der Bibel und ist bemüht, die Fassungen gegen einander auszugleichen und eine fortlaufende Erzählung zu gewinnen. Leider aber können wir von diesem wichtigen Werke, in dem auch die nicht rabinischen Quellen in reichem Ausmaße verwertet sind, vorläufig bloß diese kurze Anzeige und noch keine Besprechung geben. Denn erst der letzte, fünfte Band wird ein abschließendes Urteil über die vorliegende Leistung ermöglichen. Nach dem Vorworte zum ersten Bande wird er nämlich eine Einleitung in die Geschichte der jüdischen Sagen, die Nachweise der Quellen, Erläuterungen und kritische Bemerkungen zum Wortlaute der durchwegs nur in Übersetzung beziehungsweise Überarbeitung gebotenen Texte, parallele und widersprechende Fassungen und ihre Analyse, eine Anzahl Exkurse und den Index bringen. Wir hoffen, das auf jeden Fall verdienstliche Unternehmen bald vollendet zu sehen, und wollen dann ausführlich darauf eingehen. W. Schultz.

Chinesische Geister- und Liebes-Geschichten, herausgegeben von Martin Buber, Frankfurt a. M. Literarische Anstalt von Rütten & Loening 1911, 187 S.

Pu Ssung-ling hat um 1680 n. Chr. jene unter seinem Schriftstellernamen Liao Čai herausgegebenen Geistergeschichten „gedichtet", aus denen Herbert A. Giles (mit Weglassung oder Milderung anstößiger Stellen) in seinen Strange Stories from a Chinese Studio[2] London 1909 eine Auswahl bot. Buber wählte daraus 16 Geschichten aus; ein Činese half ihm, doch ist das Ergebnis nicht durchwegs verläßlich, wie allein der Umstand zeigt, daß Buber Liao Čai für den Titel des Buches hält. Natürlich hat Pu Ssung-ling seine Stoffe nicht erfunden; er berichtet vielmehr ganz schlicht: „Ich veranlasse die Leute, nieder zu schreiben, was sie mir sagen, und dann mache ich eine Geschichte daraus. So haben mir im Laufe der Zeit meine Freunde aus allen Gegenden vielen Stoff herbei gebracht, und bei meiner Liebe zum Sammeln ist ein großer Haufen daraus geworden."

Immer sind die Stoffe in einer uns ganz eigen berührenden Art behandelt. Irdisches und Überirdisches wirkt durch einander, der Reiz der Erzählung liegt gerade in dem Verflechten des Wunderbaren mit Natürlichem, so daß dieses zu jenem empor gehoben und das Traumhafte zum Selbstverständlichen wird. Dadurch erhält man den Eindruck einer reichen Phantasie, die hier am Werke war, während in Wirklichkeit doch den meisten dieser Erzählungen nicht bloß bestimmte, recht entwickelte Vorstellungen von der Wirksamkeit der Dämonen, sondern auch Märchenstoffe oder Stücke aus solchen zu Grunde liegen, was wohl auch von jenen Geschichten gelten wird, bei denen selbst geschultem Blicke diese Zusammenhänge nicht gleich deutlich werden.

Diese Richtung ins Traumhafte, Gespenstische finden wir übrigens auch in Japan vertreten, und lehrreich ist es, zu sehen, wie Forscher, denen eine genauere Kenntnis solcher Entstellungsweisen des Inhaltes fehlt, dann leicht geneigt sind, diese traumhaften Geschichten für nagelneue, durch Dichterkraft ins Typische empor gehobene Aufzeichnungen wirklicher Träume zu halten. So hat Havelock Ellis, Die Welt der Träume, 1911 S. 196 ff eine japanische Legende dieser Art bei Lafcadio Hearn, Izumo S. 219—223, als Traum vom verstorbenen Verwandten gedeutet. In Wirklichkeit handelt es sich um eine ins Gespenstische herab gesunkene, aufs Dürftigste verkürzte Spielart der in Japan auch sonst bekannten Sage von der Schwanenjungfrau (vgl. Memnon IV 115). Der Bräutigam findet den Geist seiner toten Geliebten auf dem Friedhofe wieder, sie gebiert ihm ein Kind und entschwindet, als ihre Eltern nahen, die ihr eigent-

lich zu ihrem in der Kiste verwahrten Gewande wieder verhelfen mußten. Auch in vorliegendem Bändchen haben wir ein Beispiel für Verballhornung desselben Stoffes in der Geschichte „Der närrische Student“ S. 89—97. Der einsame Gelehrte findet in einem Bande seiner Bücherei plötzlich die Weberin (Sternbild; vgl. Memnon IV 116) ganz leibhaftig. Sie rät ihm von seinen Studien ab und verschwindet, sobald er sich trotzdem wieder in seine Bücher vertieft. Schließlich gebiert sie ihm einen Sohn und will ihn nun verlassen. Nur wenn er seine Bücher verbrenne, müsse sie bleiben. Er kann sich dazu nicht entschließen; sie entschwindet, aber die Obrigkeit hat von dem rätselhaften Wesen Wind bekommen, und zur Strafe für seine Hägserei gehen seine Bücher nun doch in Flammen auf. Aus dem Schwanenhemde des Mythos wurde hier der achte Band der Geschichte von Čina und der Dynastie Han, in dem die Weberin steckte, und darin gibt sich die Neigung des gelehrten Činesen zu erkennen, überall seine lieben Bücher zur Geltung zu bringen. Andere Völker bewegen sich in anderer Richtung, und das möge gekennzeichnet sein, indem wir eine ebenfalls arg verderbte Schwanenjungfrau-Sage aus dem Munde der nordpacifischen Indianer bei F. Boas, Indianische Sagen, Berlin 1895 S. 72f heran ziehen (bessere Formen sind im selben Buche mehrfach vertreten). Zur Zeit, da die Frauen ihre Geschlechtsteile noch ablegen konnten, taten einige die ihren in eine Kiste, die sie fest zubanden; dann gingen sie in den Wald spielen. Kaiq hat sie durch ein Loch der Wand beobachtet, bindet die Kiste auf und bemächtigt sich des Geschlechtsteiles der schönsten und weißesten unter ihnen. Er beschmutzt ihn, wäscht ihn, trocknet ihn im Sonnenscheine, ein Adler raubt ihn ihm, zerkratzt erhält er ihn endlich zurück, wäscht ihn nochmals, trocknet ihn am Feuer und steckt ihn in die Kiste. Singend kehren die Frauen heim und wollen sich ihre Geschlechtsteile wieder anstecken. Die Schönste zürnt Kaiq sehr, als sie die ihren in solchem Zustande findet. — Hier ist also auch noch die Kiste erhalten, aber in verkehrtem Zusammenhange, und aus dem Schwanenhemde ist ein ablegbarer weiblicher Geschlechtsteil geworden.

Solche Umgestaltungen sind Beiträge zur Psychologie der betreffenden Völker. Sie belegen, in welcher Richtung sich Vergessen des alten Inhaltes, Mißverstehen seiner Reste, Ergänzen seiner Lücken durch Neues und, wenn ein „Dichter“ darüber kommt, auch noch Zusammenfassen dieser Teile zu einem einleuchtenden, ja mitunter oft wieder bedeutsamen und anregenden Ganzen bewegen. Und in seelische Vorgänge solcher Art gewinnen wir auch aus den činesischen Geister- uud Liebes-Geschichten vielleicht mehr Einblicke als in dort etwa noch erhaltene Märchen- und Mythen-Stoffe. Wir wollen uns aber auf das obige Beispiel beschränken und nur zum Schlusse dem Wunsche Ausdruck geben, daß uns nun bald auch brauchbare und inhaltreiche Übersetzungen činesischer Märchen bescheert werden möchten. W. Schultz

---

P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. C. F. Schmidt's Univ.-Buchh., Straßburg i. E. 1913. 216 S. gr. 8°.

Diese vorwiegend sprachliche Untersuchung, welche dem Nachweise eines besonderen kleinasiatisch-armenisch-arischen Sprachstammes gewidmet ist (S. 189), enthält keinen einzigen Mythos, auch keinen Versuch, an der Hand mythisches Stoffes Fragen der Mythenforschung zu klären oder schon gewonnene mythologische Einsichten für die Klärung mythischer Namen nutzbar zu machen. Ausschließlich der Umstand, daß der Sprachforscher auf dem von Carolidis behandelten Gebiete stark darauf angewiesen ist, auch das in Namen von Göttern, mythischen Personen und nach ihnen bezeichneten Örtlichkeiten schlummernde Sprachgut zu verwenden, mag in dem Verfasser den Eindruck erweckt haben, daß er das Wort „Mythos“ in den Titel seiner Arbeit aufnehmen dürfe. Aber Stellen wie S. 39, wo angenommen wird, *aśman* habe sowohl in der „baktrischen“ (!) wie in der griechischen Sprache aus der Bedeutung „Donnerkeil“ die Bedeutung „Himmel“ gewonnen, oder S. 121ff, wo *Σύρος* (Apollon) als Sonnengott gedeutet, aber *Σείριος* nicht verglichen wird — zeigen, daß dem Verfasser auch ein Eingehen auf Fragen des Bedeutungswandels mythischer Namen (vgl. Anthropos 1912 S. 1004 ff) bisher wohl völlig ferne lag. Trotzdem wird der Mythologe manche Anregung finden. Als Beispiel hebe ich S. 105 über *Ποροδοσελήνη-'Ομφάλη* hervor, oder S. 126ff über *Tabal* in Hinblick auf *Tubal*-Qain.

Schließlich sei betont, daß nur der irre führende Zusatz im Titel uns zwang, hier ein Mal wirklich gerade vom Standpunkte des Mythenforschers aus dieses Buch zu besprechen, dessen Bedeutung ja auf ganz anderem Gebiete liegt. Wir täten ein Unrecht, wenn wir unterließen, hierauf nachdrücklich hinzuweisen.

W. Schultz.

F. Boll: Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen. Mit einem Anhange „Zur Schrift *περὶ ἑβδομάδων*“. (Neue Jahrbücher f. d. Klassische Altertum 1913. XVI, 2).

Die vorliegende in Folge der reichen Belesenheit ihres Verfassers sehr wertvolle Arbeit macht es sich zur Aufgabe, auf einem kleinen Aus-

schnitte der Zahlengeschichte, nämlich der Frage nach der Einteilung des menschlichen Lebens in Lebensalter, die verschiedenen, wohl durchweg der Chronologie entstammenden Einteilungszahlen zu beleuchten. So wird die Teilung des Lebens in zwei, drei, vier, fünf, sechs, neun, zehn und — mit umfänglicherem Stoffe — in sieben Stufen behandelt.

Wenn Boll das „konkurrierende Spiel der verschiedenen ordnenden Zahlen beobachten" will, so müßte dies meiner Ansicht nach in entwicklungsgeschichtlichem Sinne geschehen. Es wäre fest zu stellen gewesen, daß eine Zahl durch die andere verdrängt wird und daß dieser Vorgang nicht das Spiel des Zufalles ist, sondern einem Gesetze entspringt, so wie es Hüsing in seiner „Iranischen Überlieferung" (MB II) und, dessen Gedanken aufnehmend, W. Schultz in seinen „Gesetzen der Zahlenverschiebung" (Wien, 1910) nachgewiesen hat. Das gerade vermisse ich an Bolls verdienstlicher Studie.

Daß es möglich ist, in dieser Hinsicht über die rein zufälligen Angaben der Quellen hinaus zu kommen, möge eine kleine Probe aus dem Bollschen Stoffe dartun:

Das Mosaik von Schebba (Tunis) zeigt in den vier Ecken nach Boll die vier Horen der Jahreszeiten, in der Mitte der einzelnen Seiten je ein Tier (unten Hund, rechts Löwe, oben Parder, links Eber) und eine die Jahreszeit verkörpernde Gestalt. Die Verbindung von Tieren und Jahreszeiten weist darauf hin, daß hier das alte kosmologische Weltbild vorliegt, das ich in meiner Arbeit „Weitere Verbindungslinien zw. d. Alten und d. Neuen Welt" (Oriental. Archiv III) herausgearbeitet habe. Auch die vier Tiere des Mosaiks sind die der vier Weltecken, und es ist nach meinen Ausführungen ein Leichtes, die Himmelsrichtungen nach den Tieren zu ergänzen — auf die dazu gehörenden Farben, Elemente und das sonstige Zubehör darf man hier wohl verzichten.

(Nord)
Sommer
Löwe

Parder (West) Herbst

Hund Frühling (Ost)

Eber
Winter
(Süd)

Die Überlieferung für den Westen ist nicht gut: es müßte statt des Parders ein Bär oder Affe dargestellt sein. Vermutlich ist der erstere das Tier gewesen, das der Künstler in seiner Vorlage gesehen hat, da die eigenartige Stellung des Parders eher an einen Bären als an einen Affen gemahnt.

Die Verteilung der Jahreszeiten auf dem Mosaik ist nicht zu rechtfertigen. Das Weltbild der Sunji in Neumexiko (Oriental. Archiv III S. 155) zeigt die richtigere Anordnung: Frühling—West, Sommer—Süd, Herbst—Ost, Winter—Nord. Germanische und činesische Quellen lehren ferner, daß es noch eine Mitte der Welt und des Jahres gegeben hat, der das Rind als Tier zukommt.

Daraus folgt, daß die Darstellung des Mosaiks nicht unter vier, sondern unter fünf einzureihen sein wird. Es liegt offenbar eine Verderbnis vor.

Wie weit solche Verstümmelungen gehen können, möge der folgende bei Boll unter drei besprochene Stoff zeigen.

1. Nach einer Fabel des Babrios schenken das Pferd, das Rind und der Hund dem Menschen einen Teil ihrer Jahre. Das Pferd gehört zum Osten, das Rind zur Mitte und der Hund (wie in dem Zauberpapyrus Br. Mus. 122 der Wolf) zum Süden.

2. Das deutsche Märchen „Die Lebenszeit" (KHM 176) läßt dem Menschen von Gott 30 Jahre schenken, ferner vom Esel 18, vom Hunde 12 und vom Affen 10. Der Esel tritt hier augenscheinlich für das Pferd ein und gehört zum Osten, der Hund zum Süden, der Affe zum Westen.

3. Läßt man von den bei W. Schultz (Dokumente der Gnosis S. 6 ff.) angegebenen sieben Gestalten den König und das Nichts weg, so verbleiben außer den drei Tieren des deutschen Märchens noch Schwein und Bock. Von diesen gehört der letztere zum Norden, das erstere wird als Lesefehler für das Rind zur Mitte zu stellen sein. Wenn also nicht alles trügt, so ist in dem gnostischen Stoffe das alte fünfteilige Weltbild in den Tieren vollständig erhalten.

Die ursprüngliche Fünf ist aber durch die Sieben ersetzt worden, weil ein jüngeres chronologisches System, das auf der Sieben beruhte, ein älteres verdrängte. So erklärt sich auch die von Boll wiederholt betonte Tatsache, daß der Stoff der Sieben für die Lebensalterfrage übermächtig ist. —

Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, daß Hüsing und W. Schultz von ihrem Stoffe aus den Nachweis geliefert haben, daß die Sieben vielfach eine ältere Neun ersetzt. Einen kleinen Beitrag dazu habe ich in meinen „Weiteren Verbindungslinien" beigesteuert: Es hat sich mir ergeben, daß bei den Sunji neben dem jetzt lebenden Weltbilde nach der Sieben ein älteres nach der Neun in deutlichen Spuren erhalten ist.

Wenn mein obiges Ergebnis aus dem Bollschen Stoffe, Ersatz der Fünf durch Sieben, im Widerspruche zu dem Ergebnisse Hüsings und Schultz'

zu stehen scheint, so trügt der Schein. Ich glaube nämlich wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Fünf als kosmologische Zahl gelegentlich der Neun voran gehen dürfte. So wie sich in aller Welt das auf der Zahl fünf beruhende Weltbild neben dem auf der Zahl neun aufgebauten erhalten hat, so wird in dem Stoffe Bolls die Fünf gerades Weges in die Sieben übergegangen sein.

F. Bork.

Mitteilungen.

Das Solvay-Institut für Sociologie in Brüssel, über dessen Bulletin die Ankündigung auf dem Umschlage genauere Auskunft gibt, vermittelt mit Hülfe eines großen Stabes von Fachleuten und Auskunftstellen Antworten auf Fragen über alle mit dem geselligen Leben des Menschen in Zusammenhang stehenden Erscheinungen. Der Mitra hat sich bereit erklärt, beim Solvay-Institut eintreffende Fragen über Gegenstände der Mythenforschung seinen Lesern zur Beantwortung vorzulegen, und umgekehrt ist das Solvay-Institut bereit, im Mitra veröffentlichte Anfragen seinen für die Beantwortung jeweils in Betracht kommenden Korrespondenten mitzuteilen und deren Antworten, so weit dies tunlich erscheint, auch zum Abdrucke im Mitra zur Verfügung zu stellen.

Die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung in Berlin hielt am 3. Januar 1914 ihre Jahres-Hauptversammlung ab. Ein Antrag des geschäftsführenden Ausschusses, die Hauptkasse von Leipzig nach Berlin zu verlegen, wurde angenommen, dagegen ein Antrag Hüsing, den bisherigen geschäftsführenden Ausschuß in Haupt- und Neben-Ausschuß zu teilen, abgelehnt. Der Versammlung wurde mitgeteilt, daß Herr Seler in den Ausschuß zugewählt worden war und daß eine Minderheit des Ausschusses dagegen Einspruch erhoben hatte. Leßmann (Schriftführer) und Hüsing (Schriftleiter der Mythologischen Bibliothek) legten ihr Amt nieder, Herr Siecke wurde zum Schriftführer gewählt, während sich Herr Hüsing bereit erklärte, die Drucklegung der bereits übernommenen Arbeiten zu überwachen. Ein neuer Schriftleiter soll vom Ausschusse bestimmt werden. Im Anschlusse an die geschäftliche Sitzung hielt Herr Siecke einen Vortrag: „Der Vegetationsgott“ (OLZ 1914 Sp. 88 f).

Die königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen hat eine religionsgeschichtliche Kommission (Andreas, Bousset, Oldenberg, Otto, Pietschmann, Schröder, Sethe, Titius, Wackernagel, Wendland) gebildet, welche die Aufgabe hat, möglichst umfassend und zuverlässig die „Quellen der Religionsgeschichte“ heraus zu geben. Unter tunlichster Berücksichtigung des auf einzelnen Gebieten bereits Geleisteten sollen möglichst alle Religionen der Erde behandelt werden. Hier wird im Großen und in Gestalt von Quellen-Sammlungen ein Überblick über das Gesamtgebiet in einem Geiste erstrebt, der z. T. und im Kleinen auch bei der Anordnung und Abgrenzung der Abhandlungen in der „Kultur der Gegenwart“ am Werke ist (vgl. OLZ 1913 Sp. 557 ff.). In dem uns vorliegenden „Programm“ fehlt eine genauere Erklärung über den Begriff der Religion und darüber, wie bei solch umfassenden Bestrebungen das Religiöse gegen Verwandtes oder häufig mit ihm Verquicktes abgegrenzt werden wird; so vermissen wir z. B. einen Hinweis auf das Grenzgebiet des Rechtes. Wurde hier Wesentliches bei Seite gelassen, so hat dafür die Kommission auf der anderen Seite den Mythos unbesehen mit einbezogen: „Neben mythischen Erzählungen, Liedern, Zaubersprüchen, Gebeten und allerlei Formeln, auch Sprüchwörtern, kommen Glaubensvorstellungen, Kulte und Kultgeräte sowie Zeremonien im weitesten Sinne als wichtige Zeugnisse in Betracht“. Wodurch sich dann diese „Quellen der Religionsgeschichte“ von einem bloß folkloristischen Unternehmen unterscheiden werden und worin der besondere religionsgeschichtliche Gesichtspunkt hervor treten soll, ist hiebei nicht ersichtlich. Aber der Mythologe wird eben um dieses Übergreifens willen, auch wenn er sich der grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen Religion und Mythos deutlich bewußt ist, dennoch allen Anlaß haben, die Ausführung des riesenhaft angelegten „Projektes“ mit Aufmerksamkeit zu verfolgen. Es werden uns eine ganze Anzahl Übersetzungen von Quellen in Aussicht gestellt, welche vorwiegend oder zu wesentlichen Teilen mythenhaltig sind, so babylonische Mythen und Epen, an Parsistischem die Gāthās (Andreas), die „Yašts“ (Lommel), der bisher seinem genaueren Inhalte nach recht unbekannte große Bundahišn (Reichelt), an Japanischem das Kojiki und Nihongi (Florenz), an Amerikanischem „Der Sagenkreis von Tollan“ (Seler), eine Textausgabe und Übersetzung des Popol Wuh (Seler) u. A.

Sch.

Zeitschriftenschau.

Memnon, I. F. Hommel, Zum babylonischen Ursprung der aegyptischen Kultur 80—85, 207—210 (I. Das Sonnenschiff mit 2 Abbildungen, II. Die acht Begleiter des Sonnengottes mit 3 Abbildungen. III. Die Zwillingslöwen mit 10 Abbildungen). — G. Hüsing, Taršiš und die Jona-Legende 70—79 (mit 3 Abbildungen; enthält grundlegenden Stoff zur Perseus-Sage). —

III. W. Schultz, Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoräern 93—96 (Parallele zwischen Empedokles fr. 58 und Berossos bei Synkell. p. 28 B [FHG II 497, 4] und Hinweise auf die Sagen vom Ursprunge der Menschen aus dem Baume). — W. Schultz, Die Romulus-Legende 155—158 (gegen W. Soltau, der Arch. f. Religions-W. 1909 XII 101—125 erweisen wollte, „daß auch die bedeutsamste Stamm-Sage eines wichtigen Kulturvolkes nur spätes literarisches Lehngut ist, so daß jeder Versuch, den Schlüssel zu dieser in der älteren Mythenwelt zu finden, auf Abwege führen muß“). —

IV. W. Schultz, *Ἄϋτος* 47—82 (ist dem vorwiegend religionsgeschichtlichen Nachweise des Vorhandenseins eines Gottes *Ἄϋτος (ἄϝετος)* von der Gnosis an über orphische und pythagorische Überlieferung zurück bis in die mit *αυτο* zusammen gesetzten Personen-Namen hinein gewidmet, geht aber von S. 76 an auch auf die mit *ἄ-ϝετος*-„Selbst“ verknüpften Mythen und auf die Bedeutung des Wortes *ἐνιαυτός* ein. — F. Bork, Das Venusjahr 83—105 (Aus den Datierungen auf den neuelamischen Tontäfelchen ermittelt B. ein altelamisches Venusjahr von 9 Monaten zu abwechselnd 33 und 32 Tagen, die in Wochen zu je 8 Tagen aufgeteilt wurden; dann gibt er Andeutungen über die Verbreitung des elamischen Kalenders bis Ostasien und seinen Zusammenhang mit einigen sogenannten Vegetations-Jahren). — W. Schultz, Das System der Acht im Lichte des Mythos 111—172 (mit 12 Abbildungen); im Anschlusse an Bork verfolgt Sch. das Vorkommen der 8 im Mythos. Dem Gesetze des Ersatzes arischer 9 und 3 durch „babylonische“ 7 und 12 stellt er hier den Ersatz arischer 9 und 3 durch „elamische“ 8 und 3+5 zur Seite. Hiebei werden eine große Anzahl mythenhältiger Erzählungen der verschiedensten Völker, insbesondere babylonisch-elamische, japanische und amerikanische, vergleichend behandelt). — E. Siecke, Herm. Useners Mythologische Anschauungen 173—186. — H. Leßmann, Gudar und seine Brüder 187—218 (geht auch auf Ištars Höllenfahrt ein und ver-

teidigt dabei Stucken gegen Cosquin). — P. Ehrenreich, Entgegnung 219 f (gegen E. M. im LCB 1258, dessen Schriftleitung die Aufnahme dieser Bemerkungen abgelehnt hat). —

V. v. Lichtenberg und Lessmann. Zum Plane der Mythologischen Abhandlungen 1 f (Jährlich etwa 10 Bogen des Memnon erscheinen von nun an unter dem Titel „Mythologische Abhandlungen" als Sonder-Abdruck für die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung). — A. Jeremias, System im Mythos (mit 8 Abbildungen. Dieser Aufsatz eröffnet eine Erörterung über Begriff und Wesen der Mythenforschung, in die auch Siecke, Ehrenreich, v. Lichtenberg und Lessmann eingreifen; s. u.). — E. Weidner, die astronomische Grundlage des Venusjahres 29—39 (baut auf Borks grundlegenden Ergebnissen weiter, verfolgt den Weg des Systems der 72 von Iran über Indien, Cina, Japan nach Mešiko und erbringt den inschriftlichen Beweis, daß den Sumeriern und Babyloniern der ältesten Zeiten der synodische Umlauf der Venus von 584 Tagen genau bekannt war). — J. Theis, Zum Namen des Ištar 40 f. — F. Hrozny, Das Venusjahr und der elamische Kalender 81—98 (versucht Borks Ergebnisse als hinfällig zu erweisen). — F. Bork, Entgegnung 99—102 (Hrozny stützte sich auf eine unhaltbare Hypothese Scheils; seine sprachlichen Einwände tragen dem Wesen des Elamischen nicht Rechnung). — E. Siecke, Bemerkungen zu A. Jeremias' Aufsatz 'System im Mythos' 103—109. — P. Ehrenreich, Zur Frage des Systems im Mythos 110—117. — E. Siecke, Offener Brief an Herrn Professor E. Bethe in Leipzig 118—122. — E. Siecke, Unzweideutige Sonnen- und Mond-Märchen 212—224 (macht sich des grundsätzlichen Fehlers schuldig, vereinzelte späte Fassungen ohne Rücksicht auf schon erarbeitete ältere Formen aus zufälligen Namen heraus zu deuten). — v. Lichtenberg, Religion und Mythos 225—236 (mit 17 Abbildungen; ein Beitrag zu der Auseinandersetzung über das 'System im Mythos'. v. L. tritt für die Sonderung von Religion und Mythos ein, hält erstere für älter und will sie von dem Nachsinnen über Geburt und Tod beim Menschen und in der Natur herleiten. Aber auch der Mythos, den er vom Monde herleitet, ist ihm älter als die Trennung der Arier in Einzelvölker). —

VI. H. Lessmann, Erwiderung auf Jeremias' Aufsatz 'System im Mythos' 1—6. (Obgleich Lessmanns Darlegungen ein Muster an Verdichtung des Gedankens sind und den voran gegangenen Äußerungen die beste Seite abzugewinnen suchen, vermögen doch auch sie die ganze Erörterung nicht vor dem Fluche arger Unfruchtbarkeit zu bewahren. Sie hat keinen Nutzen gestiftet. Die unterschiedlichen Ansichten liegen jetzt nicht klarer oder geklärter vor, als sie vorher den Schriften der einzelnen Verfasser entnommen werden konnten. Der Grund ist, daß außer Lessmann alle Teilnehmer an der Auseinandersetzung vorwiegend spekulierten, ohne hinreichende Rücksicht auf den Stoff. Zum Teile waren auch andere Hindernisse im Spiele, zu deren richtiger Bewertung man die beteiligten Personen kennen muß. A. Jeremias ist Stadtpfarrer in Leipzig und nimmt im theologischen Leben eine Stellung ein, welche vielleicht doch stärker auf sein wissenschaftliches Denken hinüber wirkt als dieses auf jene. E. Sieckes letzte Schriften zeigen überall, wie sehr es sich an ihm rächt, daß er neue, ihm weniger liegende Gedanken nur all zu oft mit der merkwürdigen Entschuldigung: „Das ist mir zu hoch" von sich gewiesen hat. P. Ehrenreich endlich rechnet zu wenig mit dem besser erhaltenen alt weltlichen Stoffe und sucht grundsätzlich zu vermitteln; darin liegt für ihn all zu oft wirksames Hemmnis, der richtigen Auffassung beizupflichten oder aus ihr die erforderlichen Folgerungen zu ziehen, so lange neben ihr noch andere, falsche das Feld behaupten. — E. Bethe, Antwort auf den offenen Brief des Herrn Professor E. Siecke 7—12. — E. Siecke, Erwiderung auf Herrn Professor Bethes 'Antwort' 13—23. — F. Röck, Der Palaeozodiakus, die prähistorische Urform unseres Tierkreises 147—176 (mit 14 Abbildungen). — H. H. Figulla, Ištars Fahrt ins Totenland 177—190 (Neubearbeitung des Textes und Nachweis der schon Memnon IV 127 entwickelten Ansichten, daß Ereškigal durch das Flötenspiel des Tammuz zur Freigabe der Ištar bestimmt werden soll). — E. Siecke, Aus der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung 191 f. — M. Tunas, Vom Kalender der Japaner 199—203 (mit 3 Tafeln; geht auf die für den Mythenforscher wichtigen Fragen japanischer Zeitrechnung und Überlieferung nicht ein). — A. Berny, Der astralmythologische Inhalt der Brett-Spiele 204—212. — E. Siecke, Skylla 213—219. — R. Neumann, Der zweite Merseburger Zauberspruch 220—224 (N. stellt wieder her *volende Uuodan vorun zi holza; dû uuart demo volon sin uoz birenkit* und denkt an Loki als hinkendes Reittier Odins). — M. Tunas, Die Orpheus-Sage bei den Japanern 225—228 (Diese Abhandlung nennt sich kritisch, ohne mit den reichlichen, hier vorliegenden größten Teiles im Memnon selbst [IV] veröffentlichten Vorarbeiten, von denen schon die Stuckens beträchtlich tiefer drang, abzurechnen oder sie auch nur zu erwähnen). Sch.

Journal of the American Oriental Society. XXXI. G. A. Barton, Hilprechts Fragment of the Babylonian Deluge Story 30—48. — G. A. Barton, On the Etymology of Ishtar 355—358. **XXXII.** Paul Haupt, Some Difficult Passages in the Cuneiform Account of the Deluge 1—16. — W. Max Müller, Remarks on the Carthaginian Deity 429—433. **XXXIII.** E. W. Hopkins, Sanskrit Kabāiras or Kubāiras and Greek Kabeiros. Sch.

Jahrbuch des Kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, XXVIII, L. Malten: Elysion und Rhadamanthys: Wer ist Rhadamanthys, wo wohnt er? (bei Homeros im Elysion, bei Pindaros auf den *μακάρων νῆσοι.)* 35—51. Schm.

Mitteilungen des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung I. P. Corssen, Die erythräische Sibylle. 1—22. — O. Weinreich, Heros Propylaios und Apollon Propylaios 62—72. Schm.

Rheinisches Museum LXVIII. P. Corssen, Der Mythos von der Geburt des Dionysos in den Bakchen des Euripides 297—306. — J. Meck: Antiochos und Stratonike (Antiochos I. Soter [324—261] wird Mitregent seines Vaters Seleukos, verliebt sich in seine Stiefmutter Stratonike und erhält sie zur Frau. Nicht eine geschichtliche Tatsache, sondern ein Novellenstoff liegt vor, der an Antiochus gebunden wurde. Meck weist nach, daß die Novelle vierteilig ist. 1. Ein keuscher Jüngling verliebt sich in seine Schwiegermutter. 2. Diagnose der Krankheit durch den Arzt. 3. Die die Eröffnung der Wahrheit vorbereitende List. 4. Heilung des Kranken durch den Verzicht des Vaters auf die Frau. Ursprünglich sind 1. u. 3; 2 u. 4 nicht, da sie in den Varianten verschieden sind. — W. Aly, Die literarische Überlieferung des Prometheusmythos 438—559 (Gibt die Überlieferung in der Tragödie, den Mythographen, bei Hesiodos Theog. 507—616, Erga 42—104). — E. Petersen: Euripides Hypsipyle 584—595. Schm.

Wiener Studien XXXV. W. F. Otto. Römische Sagen II. 62—74. — L. Radermacher. Volkstümliche Schwankmotive bei Aristophanes 193—196. Schm.

Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum XVI. R. Pestalozzi, Die germanische Götterdämmerung 706—720. Schm.

Revue Archéologique XXI. G. Kazarow: Nouvelles inscriptions relatives au dieu thrace Zbelsourdos 340; G. Ancey: Questions mythiques 377. Schm.

Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga.

Von Robert Bleichsteiner (Wien).

In der iranischen Litteratur, sowohl in der älteren zaraþuštrischen, wie auch in der neupersischen (Šāhnāmāh) finden wir Erzählungen von Zauberinnen (aw. Parikā, np. Jādū), die in reizender Gestalt die reinen Helden des mazdajasnischen Glaubens zu verführen und ins Verderben zu stürzen trachten. Schon das Awesta (Widēwdāt I 9 und XIX 5) weiß von einer Parikā *Ḥnāþati* zu erzählen, welche sich zu dem Helden Krsaaspa gesellt. Wir erfahren leider aus den beiden Stellen nicht mehr; nach der Pahlawitradition soll *Ḥnāþati* den Götzendienst des Landes Waēkrta-Kābūl symbolisieren.[1] Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß hier auf ein Abenteuer Krsaaspa's angespielt wird, das den unten angeführten von Rostahm und Isfändijār mit den Zauberweibern an die Seite zu stellen ist.[2]

Im Dēnkart (Buch VII, Cap. IV 55 ff.) warnt Ahura Mazdā den Propheten *Zaraþuštra* vor einem Feinde, der in Gestalt eines goldleibigen, vollbusigen Weibes — sie trägt ein Mieder — zu ihm kommen werde, um ihn zu verderben. Er gebietet ihm, das Gebet *jaþa ahu warjō* zu beten, wodurch das Weib genötigt sein werde, seinen Rücken zu zeigen. Zaraþuštra kommt nach Hause; das Weib erscheint in verlockender Gestalt und verlangt, indem sie sich für die Göttin Spandārmāt ausgibt, geschlechtliche Gemeinschaft von ihm. Der Prophet erzählt, daß er Spandārmāt in dem Lichte eines wolkenlosen Tages gesehen habe, schön am ganzen Körper, und befiehlt ihr, ihm ihre Hinterseite zu weisen. Sie weigert sich dreimal, weil sie hinten furchtbar häßlich sei, aber endlich wird sie doch gezwungen, es zu tun, und Zaraþuštra sieht, wie sie hinten an der Schamleiste voller Schlangen, Kröten, Eidechsen, Hundertfüßlern und Fröschen ist. Nun betet der Prophet laut das *jaþa ahu warjō* und die Hägse, die jetzt auf einmal *Češmak, der Karap* genannt wird, flieht davon.[3] Der Schluß der Legende ist etwas verwirrt; denn es ist offenbar das Gebet, welches die Hägse, nachdem sie sich dreimal geweigert hat, zwingt, ihre Häßlichkeit bloß zu stellen, gerade wie im Šāhnāmāh die Anrufung des Namens Gottes oder die Anwendung des Talismans durch Rostahm beziehungsweise Isfändijār das Weib in seiner wirklichen Gestalt erscheinen läßt.

Die beiden Geschichten des Königsbuches, um die es sich hier handelt, sind einander sehr ähnlich und, wie schon Spiegel gesehen hat, Fassungen ein- und derselben Erzählung, wie überhaupt die „sieben Abenteuer" Rostahms und Isfändijārs, in denen sie an vierter Stelle steht, auf eine gemeinsame Vorlage, und zwar auf die Krsaaspa-Abenteuer, zurück gehen. Die Isfändijārgeschichte hat die ursprünglichen Motive reiner und unverfälschter erhalten als die von Rostam, wie ich in einer bereits begonnenen Arbeit des Näheren zu begründen gedenke. Möglicher Weise spielt auch das Mēnūk-i-Ḥrat auf unsere Geschichte an, wenn in Cap. XXVII 50 ein Dēw-i-Wijāpānik (Wüstendēw) genannt ist, den Sām, d. i. Krsaaspa, erlegt.

Der Inhalt der ersten Fassung bei Firdūsi ist ungefähr folgender: Rostahm gelangt auf seinem Zuge nach Māzandārān zu einem anmutigen Platze mit Gras und Bäumen, wo sich an einer Quelle Speisen und Getränke befinden. Es ist ein Gastmahl der Zauberer (Jādū), die beim Nahen des jungen Helden geflüchtet sind. Rostahm freut sich über den Genuß, der sich ihm hier so unerwartet bietet, und singt ein Lied, worin er beklagt, daß ihm von den Freuden des Lebens so wenig zu Teile werde. Eine Hägse hört den Gesang und erscheint in jugendlich-anmutiger Gestalt, um den Helden zu verführen. Dieser spricht den Namen Gottes über sie aus, worauf ihr Gesicht schwarz wird. Rostahm fängt sie mit dem Lazo, und als er eine häßliche Vettel in der Schlinge sieht, haut er sie mit seinem Ḥanǰar in Stücke.

Ganz ähnlich ist Isfändijārs Abenteuer mit der Zauberin. Auch hier kommt der paradiesische Ort in der Wüste vor und das Lied, das der Held anstimmt. Die Entzauberung geschieht mittels einer Stahlkette[1], die Zardušt selbst dem Prinzen aus dem Paradiese mitgebracht hat. Isfändijār wirft sie dem Weibe um den Nacken und, als sie sich in eine Löwin verwandelt und ihn verschlingen will, befiehlt er ihr, in wahrer Gestalt zu erscheinen. Im Augenblicke wird sie alt und häßlich; der Held erschlägt sie und,

[1] Vgl. die Pahlawi-Übersetzung von Widēwdāt I 9 (10): Parīk i kāmakīh (ān i ōzdēs-parastīh) „Parī der Begierde, und zwar der Götzenverehrung". Parīk i kāmakīh ist volksetymologische Übersetzung des Akkusatives parikām von aw. parikā.

[2] Nach Spiegel, Eranische Altertumskunde II 139 wäre allerdings an die Zāl-Rōdābāh Geschichte zu denken, während Darmesteter, Le Zend-Avesta II 10 auf die Liebesgeschichte des Sām mit der činesischen Prinzessin Pārīdōḫt im Sāmnāmāh hinweist.

[3] Ebenso überwindet Zaraþuštra Widēwdāt XIX 2 durch die Recitation desselben Gebetes die böse Druǰ, die Anrō Manjuš zu seiner Vernichtung ausgesandt hat.

[1] In Ariosto's Orlando furioso (Canto VII 72—74) ist es der jeden Zauber zerstörende Ring der Angelica, welcher die Fee Alcina in ihrer wirklichen Gestalt erscheinen läßt. Der junge Ruggiero ist in der Gewalt der Fee, die ihn durch ihre Schönheit berückt hat. Um ihn zu befreien, sendet ihm seine Verlobte Bradamante den Ring und Alcina erscheint dem Paladin ebenso alt und häßlich, wie sie ihm früher jugendschön und reizend erschienen war.

während sie ihr Leben aushaucht, verfinstert sich der Himmel und ein Gewitter erhebt sich.

In der letzterwähnten Geschichte wird das Zauberweib ausdrücklich als eine Ghūle bezeichnet. Die Ghūle gehören der arabischen Sage an und sind dämonische Wesen, die an einsamen Orten hausen und verirrte Wanderer zu fangen suchen, um sie dann aufzufressen. In „Tausend und einer Nacht" (Henning I 50 ff. und X 155 ff.) kommen zwei Geschichten dieser Art vor. Der Hergang ist folgender: Ein Prinz trifft auf einer Jagdfahrt eine Gazelle oder sonst ein Tier, dem er nachjagt, ohne es zu erreichen (vgl. Mitra Sp. 41 ff.). Er verirrt sich in der Steppe und kommt von Hunger und Durst gequält zu einer Ruine, wo er ein liebreizendes Mädchen weinend antrifft. Auf seine Frage, wer sie sei, gibt sie sich für eine Königstochter aus, welche entweder von einem Jinni geraubt ward, oder sich in der Einöde verirrt hat. Der Prinz nimmt sie hinter sich aufs Pferd und nach einer Weile begehrt sie bei der Ruine abzusteigen, um ein Bedürfnis zu befriedigen. In abscheulicher Gestalt kommt sie wieder zum Vorscheine, so daß der Prinz ahnt, wer sie eigentlich ist und von Furcht und Entsetzen erfaßt wird. Das Weib bemerkt es und gibt ihm höhnend den Rat, Gottes Namen anzurufen, wenn er vor einem Feinde in Angst sei. Er tut es, und die Ghūle flieht oder wird zu schwarzer Kohle.

Auch hier haben wir das in allen diesen Geschichten wieder kehrende Motiv, wonach die in jugendlich schöner Gestalt erscheinende Zauberin durch einen Talisman oder eine Zauberformel gezwungen wird, ihr wirkliches Aussehen zu offenbaren, wobei zwei Fälle möglich sind: entweder, daß sie vorne schön und hinten häßlich, oder daß sie vorher schön und hinterher häßlich ist. Die eben besprochenen Geschichten aus „Tausend und einer Nacht" scheinen, obwohl die dämonologische Erzählung von der Ghūle, dem Wüstengespenste, echt arabisch ist, dennoch iranisches Lehngut zu sein, da sie ganz arischen Märchenstoff verwerten. Auch bei den Indern treffen wir Sagen von weiblichen Dämonen, Rakšasi's, die den arabischen Ghūlegeschichten nahe verwandt sind.

Aber auch bei andern indogermanischen Völkerschaften finden sich Parallelen. In der Baba Jaga der russischen Märchen haben wir eine in vielfacher Beziehung ähnliche Gestalt. Ich teile hier aus dem reichhaltigen Stoffe, der über sie vorliegt, diejenigen Züge mit, welche ihre Verwandtschaft mit den entsprechenden iranischen am deutlichsten beweisen. Die Hütte der Baba Jaga steht einsam im Walde auf einem oder drei Hühnerbeinen, die Tür dem Walde zugekehrt. Wie Zardušt durch sein Gebet die Hägse umkehrt, dreht sich die Hütte auf die Zauberformel des Helden hin um, so daß dieser eintreten kann. Die Wesensgleichheit der Bewohnerin und ihrer Behausung wird um so weniger bedenklich erscheinen, wenn man Afanassiew-Meyer I Nr. 19 vergleicht: „Der Zaun um die Hütte (der Baba Jaga) war aus Menschenknochen, auf den Pfählen ragten Totenschädel mit leeren Augen, statt der Angeln am Tore waren Füße, statt der Riegel Hände, an Stelle des Schlosses ein Mund mit scharfen Zähnen angebracht." Mit den Hühnerfüßen, auf denen die Hütte der Baba Jaga steht, sind die Gais- oder Gänsefüße der Frau Berchta zu vergleichen, die als Frau des Pilatus (Ritter v. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols, Zürich 1857 S. 46 f.) als uraltes Mütterchen „hatscht" und deren zerschlissenes Gewand hie und da von kleinen Holzklöppchen zusammen gehalten wird. Als *Betta pilosa* finden wir sie bei Gonzenbach, Sicil. Märchen II 229 in einem hölzernen Gehäuse mit beweglichen Gliedern, wozu R. Köhler a. a. O. weitere Parallelen verzeichnet. Schließlich wäre noch auf die bekannten Märchen hinzuweisen, in denen der Held in keine Hütte geht, sondern durch Ohr oder Mund in den Leib des betreffenden Wesens selbst hinein steigt. Das Ungeziefer, das der Prophet an dem Zauberweibe bemerkt, kommt in Verbindung mit der Baba Jaga ebenfalls vor. Bei Khudjakof Nr. 14 trägt letztere dem Mädchen, das zu ihr gekommen ist, auf, zuerst mit den Knochen toter Menschen das Bad zu heizen, dann in einem Siebe Wasser zu holen und endlich ihre Kinder zu baden. Das Mädchen kommt in den Baderaum, und sogleich erscheint eine Unmenge von Würmern, Fröschen, Ratten und allen möglichen Insekten, welche sie nach allen Regeln der Kunst badet und pflegt. Die Hägse ist denn auch sehr zufrieden mit ihr und sendet sie mit einem reichen Geschenke heim. Die Tiere werden hier als die Kinder der Baba Jaga bezeichnet, stammen also aus ihrem Schoße, an dem auch in der oben besprochenen Dēnkart-Legende Zaraþuštra das Ungeziefer wahrnimmt. Wir sahen weiter in der Erzählung von Rostahm, daß er auf seiner Fahrt in der Steppe ein Gedeck mit Speisen findet. Dieser Zug ist im russischen Märchen ebenfalls belegt, und sollten einmal die Speisen fehlen, so ist in der Hütte der Baba Jaga, zu der die Reisenden gelangen, wenigstens der Ofen geheizt und das Kochgerät bereit (Afanassiew-Meyer Nr. 33), oder es sind alle Gattungen Geflügel vorhanden, um den Tisch zu besetzen (Afanassiew-Meyer Nr. 28). Dagegen vermissen wir in der iranischen Fassung bei Firdūsi das Kochen im einsamen Hause und das Verzehren oder Umwerfen des Essens durch die Alte, während die andern Genossen auf der

Jagd sind.[1] Eine kurdische Erzählung (bei Socin, Kurdische Sammlungen S. 126 ff.), die gleichfalls den Zug Röstems gegen den Unhold von Māzändārān behandelt, hat dieses Motiv noch erhalten. Hieher gehört auch das Märchen von Iwan Kuhsohn, dem Sturmritter (Afanassiew-Meyer Nr. 27), wo die Schwiegertochter der Baba Jaga, um den Tod ihres Mannes zu rächen, dem Helden einen heißen Tag entgegen schickt und sich in eine grüne Wiese verwandelt, auf welcher ein Brunnen steht, in dessen Becken eine silberne Schale schwimmt. Das ist dieselbe Scenerie wie im Šāhnāmāh. Dort gelangt Rostahm aus der Wüste an einen grünen Ort, wo eine Quelle steht, gleich dem Auge von Fasanen, und darauf ein goldener Becher mit Wein.[2]

Noch mehr Ertrag liefert das Märchen von den beiden Soldatensöhnen Iwan (Afanassiew-Meyer Nr. 33). Das ganze Märchen verarbeitet Motive, die sich auch aus dem iranischen Sagenstoffe Zug für Zug mit Parallelen belegen lassen. Für unsere Zwecke kommt nur der Schluß in Betracht. Iwan Zarewič verfolgt auf der Jagd einen Hirsch bis auf eine große Wiese, wo er ihm entschwindet. Auf der Wiese ist ein Bach, auf dem zwei Enten schwimmen, die er erschießt. Dann kommt er in einen leeren Palast, in dem der Ofen geheizt und das Gedeck bereit ist. Iwan kocht seine Jagdbeute, und wie er eben dabei ist, sie zu verzehren, tritt ein wunderschönes Mädchen ein. Es ist die Schwester der erlegten Drachen, die ihre Brüder rächen will. Iwan lädt sie zum Essen ein, aber sie gibt vor, sich vor seinem Zauberpferde zu fürchten Als sie hört, daß er es diesmal nicht reite, bläst sie sich auf und verwandelt sich in eine Löwin, welche den Iwan verschlingt. Durch ein Tüchlein, das zu bluten anfängt, erfährt der weite Iwan das Ende seines Bruders und reitet ihm nach. Auch er gelangt zu der Wiese und dann in den Palast. Dort spielt sich dieselbe Scene ab wie früher. Aber als sich das Mädchen in die Löwin umwandelt, läuft Iwans Zauberpferd herbei und tritt sie so lange mit den Füßen, bis sie den verschlungenen Zarewič wieder heraus gibt.[3] Die Ähnlichkeit mit dem Abenteuer des Isfändijār springt sofort in die Augen. Auch dort verwandelt sich die Hägse in eine Löwin, um den Helden zu verschlingen. Das Zauberpferd, welches sie besiegt, ist natürlich der Raḫš, der auch bei Firdūsi einen Löwen mit seinen Hufen zerstampft, während Rostahm schläft. Dies gilt als das erste Abenteuer Rostahms auf einer Fahrt nach Māzändārān, was seltsam erscheint, wenn man bedenkt, daß der Held dabei gar nicht handelnd auftritt. Da die Tötung des Löwen durch Isfändijār belegt ist, wäre es immerhin möglich, daß man aus einem Abenteuer Rostahms deren zwei gemacht hat.

Die russische Baba Jaga bildet die Brücke zu der deutschen Frau Holle und den ihr verwandten Gestalten (Perchta, Huldra usw). Auch diese zeigen den Wechsel oder die Mischung zwischen schön und häßlich in ihrem Äußeren. Perchta hat nach Martin von Amberg eine eiserne Nase, gerade wie die Baba Jaga; nach andern Berichten trägt sie nur eine sehr lange, welche bei der russischen Hägse nach aufwärts bis an die Zimmerdecke reicht. Eine weitere Verunstaltung ist ihr Platschfuß, dessentwegen sie *Berchte mit dem fuoze* oder in romanischen Erzählungen *Berthe du grand pied* heißt. Wir hören auch von Gaiss- oder Gänsefüßen, welche wieder an die seltsame Hütte der Baba Jaga erinnern. Im Saalfeldischen ist die Bergda ein zottiges Ungeheuer. Ähnlich stellt man sich bisweilen Frau Holle häßlich, langnasig, mit langen Zähnen und dichten verworrenen Haaren vor. Die Baba Jaga scheint ebenfalls am Fuße entstellt zu sein; denn sie wird häufig als *Baba Jaga mit dem hölzernen* (oder *knöchernen*) *Beine* bezeichnet, während sie in anderer Überlieferung ein goldenes trägt. Die nordische Huldra tritt als junges Weib auf, die in blauem Kleide und weißem Schleier zu den Weideplätzen der Hirten kommt, aber hinten einen Schwanz hat. Sie gehört also wie ihre iranischen Entsprechungen zu den Gestalten, die vorne schön und hinten häßlich sind. Auch Frau Holle ist vorn schön, hinten aber hohl wie ein Backtrog und mit einem Flachs- oder Strohschwanze im Hintern. Verwandt damit ist der Besen, mit dem die Baba Jaga, im Mörser fahrend, ihre Spur auswischt. Die „Kinder" der russischen Hägse treten bei den Germanen als Heimchen oder weinende Kinder auf, die der Berchta-Hulda folgen und als die Seelen vor der Taufe gestorbener Kinder gedeutet werden. Der Aufenthaltsort der Frau Holle ist entweder ein Brunnen, manchmal auch ein See, wo sie oft als schöne, weiße Frau um die Mittagszeit badet —

[1] Man beachte aber, daß im Awesta, z. B. Jasna 11, der Drache, der in vielen Fällen an Stelle der simonischen Alten auftritt, dem Krsaaspa den Topf mit ochendem Fleische umwirft (vgl. Hüsing, Krsaaspa im chlangenleibe S.)

[2] Vgl. Šāhnāmāh ed. Vullers-Landauer I 342, ers 421:

Čū čāšm tādhārwān jākī čāšmā dīd
Jākī jām i zārrīn bārāš pur nābīd.

[3] Aus diesem Märchen geht hervor, daß die Gorgo eichfalls zu den besprochenen Gestalten gehört, zumal im obigen Motiv die Befreiung der „Andromeda" durch Wan voraus geht. Auch die Baba Jaga tritt, wie ihre llenische Schwester, nicht nur verschlingend, sondern auch versteinernd auf. Zur Gorgo vergleiche man Hüsings Aufsatz„ Taršiš und die Jonalegende", Memnon I, 70 ff.

man beachte, daß auch Rostahm die Jādū an einer Quelle trifft — oder ein Berg. So thront sie im Hörselberge als Frau Venus und lockt oft Helden zu sich, denen sie einen Trunk reicht, der sie alles andere vergessen macht. In der Sage vom Tannhäuser haben wir dasselbe ethische Grundmotiv wie in der persischen Überlieferung; hier wie dort den Widerstand des moralischen Bewußtseins gegen die Mächte des Bösen, die den Menschen durch die Lockungen der Sinnlichkeit verführen und verderben.

Ḥšaþrawarja und Spəntā Aramatiš.

Von Georg Hüsing (Wien).

Bereits in meinen Beiträgen zur Kyrossage (S. 63) hatte ich den gewöhnlich „*Šaiþar*“ gelesenen Namen des Bruders der Pari-Bānū als Šabēr gelesen und als jüngere Form von *Ḥšaþrawarja* erklärt. Außer der sprachlichen Gleichung, die man auch noch beanstanden konnte, mag damals für den Leser meine Aufstellung nicht sehr einleuchtend gewesen sein; ich leugne auch nicht, daß ich meine eigentlichen Gründe gar nicht vorgebracht hatte: sie waren durch Versuchskonstruktionen verwickelter Art gewonnen und würden heute vielleicht schon mehr Verständnis finden als 1905.

Inzwischen hatte aber Leßmann in OLZ 1905 die Gleichung Spəntā Aramatiš = Pari-Bānū hinzu gefügt, gestützt auf Stackelbergs Ausführungen in ZDMG LVIII. Diese Gleichung aber, auf die Leßmann ohne meinen Vorstoß wohl auch kaum gekommen wäre, ist einwandfrei. In der Reihe der Amrta spənta steht *Aramatiš,* die Erdgöttin, unmittelbar hinter *Ḥšaþrawarja,* dem Gotte der Metalle; sie gehören zusammen wie die ihnen folgenden *Harwatāt* und *Amrtat,* die als Hārūt und Mārūt zu den Arabern kamen. War es also *Paribānu,* die wie *Aramatiš* den Pfeil lenkte, dann ist *Šabēr* auch *Ḥšaþrawarja.*

Die Bedeutung des Fundes liegt darin, daß wir zwei der Amrta Spənta, die sich sonst wie körperlose Abstraktionen ausnehmen, sehr leibhaftig im Mythos auftreten sehen und damit wohl über den Bann der Vorstellung hinweg kommen, als seien diese „Abstraktionen“ erst durch den Mazdaismus geschaffen worden. Für Aramatiš war dies ja eigentlich schon dadurch ausgeschlossen, daß sie den Indern ebenso bekannt war und in Iran als Tochter Ahuras und als Mutter der Rtiš Wohwi galt, sowie eben, daß sie dem Schützen Ariš den Zauberpfeil gab. Von Ḥšaþrawarja aber war bisher keine Spur eines Mythos bekannt, oder irgend eine Schilderung seines Aussehens.

Die bisher übliche Auffassung dürfte die sein, daß die „Gute Herrschaft“, eine Abstraktion des Mazdaismus, ein Neutrum, *Vohu Ḥšaþrəm,* eine der sieben unsterblichen Grundbegriffe des mazdajasnischen Glaubens, in jüngerer Zeit *Ḥšaþrəwarjəm* genannt, allmählich mehr und mehr Fleisch und Blut bekommen habe, bis eine Art Engel aus ihm ward, unter dessen Schutze die Metalle stehn, ja sogar ein abbildbarer „Kriegsgott“, dem man Helm, Schild und Speer geben konnte. Gleichzeitig verschliff sich das Neutrale auch in der Form des Namens, aus dem *Šahrēwar,* bezw. *Šahrwēr* wurde, und weiter *Šahbēr* und *Šabēr.*

Ich vermag das nicht mehr zu glauben; denn für mich ist es schwer denkbar, daß der indische Name des Gottes der Metalle, *Kuwēra, Kubēra, Kupiro* nichts mit dem iranischen zu tun hätte. Dieser Name[1], der ja doch aus irgend einem Prakrit stammt und arg verschliffen aussieht, kann aus **Kšuwēra, *Kšrwēra* und ähnlichen Formen entstanden sein und tritt zu früh in Indien auf, als daß seine Entlehnung mit der obigen Auffassung vereinbar wäre. Doch mögen das spätere Sorgen bleiben: bisher ist der iranische Name dieser „Gottheit“ noch sehr unerklärt. Sind wir berechtigt, einen ursprünglichen Namen *Kšatrawarja* als Masculinum anzunehmen, den der Mazdaismus zu einem Abstraktum umprägte, dann dürfte er wohl etwa bedeuten „der das Kleinod der Herrschaft besitzt“. Der Bruder der Pari-Bānū ist jedenfalls von Geburt eben so wenig eine Abstraktion wie seine Schwester Aramatiš, und diese hat gewißlich im Awesta ebenso den Pfeil des Rḫša gelenkt wie in der späteren Überlieferung, die doch aus dem Awesta abgeleitet ist und für dessen Text einen ähnlichen Wert hat, wie etwa Ilias-Citate in späteren griechischen Schriftstellern.

Die Geschichte von Rḫša steht im 8. Jašt (an Tištrija, Strophe 6 ff. und 37 ff.) in zwei Parallel-Stellen, die Bartholomae in den Id. Forschungen (Bd. XII, 1901 S. 102 ff.) behandelt hat. Sie entstammen einem alten Liede von Rḫša und sind in den Jašt eingefügt durch den Satz „Den Tištrija verehren wir, der zum Worukaša dahin fährt so schnell wie der Pfeil, den“

ahjat Rḫšo ḫšwiwi-išuš,
ḫšwiwi-išwatmo Arjanām,
Arjoḫšuþat hača garoit,
Hwianwantəm awi garim.

Das heißt wörtlich:

Es schoß Rḫša, der Bogenschütz',
Der beste Schütz' der Arier,
Vom Berge Arjoḫšuþa aus
Bis hin zum Berge Hwianwant.

Im Inneren dieses Berges, dessen Name nicht ganz sicher ist, haust also Ḥšaþrawarja, und (mit und) seine Schwester Aramatiš lenken den Pfeil

[1] Von Brunnhofer 1889 zum iran. Namen gestellt, 1890 zurück gezogen.

is zu diesem Berge, um Rḫša dorthin zu locken. o müssen wir es für das Awesta voraus setzen, nd das hat auch dagestanden. Wir geben den ext von Strophe 38 wieder, indem wir sperren, orin sie mit 7 überein stimmt, deren Abeichungen wir dann nachtragen.

Awi[1] *dim Ahuro Mazdō*
awan[2] *Amrta Spənta*
worugojotiš he Miþro[3]
poru pantām fračešetəm.

Ausgehen müssen wir von der Dualform *račešetəm*, die gewiß schon als solche für alt zu elten hat. Mit Rechte betont Bartholomae (a. a. O. .105), daß *Amrta spənta*[4] ein oder einige andere Vörter verdrängt hat, und daß die Dualform otwendig neben *Miþro* noch ein singularisches ubjekt verlangt; er versucht es mit *Rašnuš*, ber ich meine doch, wenn man ohne jede inhaltche Voraussetzung nach einem Namen sucht, us dem der heutige Text verschrieben sein ann, dann wäre nichts Geeigneteres ausfindbar, ls ein *Aramatiš spəntā!* Und damit gewinnen ir die für das Metrum fehlende Silbe und setzen n, was aus sachlichen Gründen hier gestanden aben muß. Der Zweite im Paare ist dann aber ich nicht Miþra, sondern das *he Miþro* ist aus *ſaþro* verlesen[5], und dahinter gehört das *orugojotiš*, das ständige Beiwort des Miþra, das er aus *warja* und [Arama]-*tiš* zusammen geoppelt sein wird. Weiter wollen wir dieses Mal if diese Strophe nicht eingehn.

Wieder war es Leßmann, der (Memnon V S. 211 und 215) in der Geschichte von Gaudar nd seinen Brüdern nach der Weilschen Übertzung von 1001 Nacht den Šahbēr fand. Im sten Falle (S. 211) ist er in einen schwarzen ater verwandelt, der mit goldner Kette an ne weiße Marmorsäule in einem Teiche angehlossen ist. Bei Nennung seines Namens wird zweimal so groß wie die Säule, reißt sich s und bringt drei Wunderdinge, ein Buch, ein chwert und einen Ring.

Im 2. Falle (S. 213) ist er dafür, daß er das auberbuch und Zauberschwert gebracht hatte, n „Sindbest“, der ihn anfangs enthaupten ollte, in einer kupfernen Flasche dem Hindmar itgegeben worden, der ihn auf sein Säulenhloß bringen sollte. Hier wird er von Gaudar freit. Man wird sich die Frage vorlegen müssen,) der Name „Sindbest“ demnach überhaupt was Anderes sein kann, denn eine Verlesung aus Ardbest, dem Namen des Dritten der Amrta Spənta, und ob das nicht zur Annahme einer geschriebenen Pahlawi-Quelle führt, in der ם und א, נ und ר so leicht zu verlesen sind.

In einem 3. Falle (S. 214 5) führt die dem Šahbēr entsprechende Gestalt den Namen „der hinkende *Šimhar*“, was wohl auch nur eine Verschreibung (in arabischer Schrift?) sein mag. Hier steht er auf der Marmorsäule als ein weißer Vogel mit einem roten und einem schwarzen Beine, und zwar mit derselben Aufgabe wie oben der Kater. In Menschengestalt ist er nur zwei Ellen lang, seine Zunge, fast so lang wie sein Leib, hängt ihm weit über die Brust herunter, und sein Bart reicht ihm bis zu den Füßen.[1]

In dem Stücke F (S. 213) aber tritt dieselbe Gestalt auf als goldener Rabe auf einer dünnen, hohen Säule, aus dessen Schnabel Gaudar drei goldene Schlüssel heraus schießen muß. Auch diese Stelle kannte ich nicht, als ich S. 65 und 66 meiner Beiträge schrieb, wo ich vom kupfernen Reiter sprach und vom Papagei, auf den im Hatim-Ṭāi-Märchen die drei Schüsse abgegeben werden müssen: jeder Fehlschuß versteinert den Schützen zu einem Drittel des Leibes. Auch das wird dem Leser heute vielleicht als „Intuition“ erscheinen, wenn ich dazu stelle, daß in E (bei Leßmann) der kupferne Vogel[2] auf der Schloßterrasse dreimal sich umdrehen muß, oder wenn er in M liest, wie die Mädchen so bezaubert werden, daß die untere Hälfte ihres Leibes zu

---

[1] *tada.*
[2] *āpo urwarosča pari še.*
[3] *frādajat.*
[4] Zur 2. Zeile vergleiche man Jašt 11, 14, Jasna , 23.
[5] Man beachte, daß *h* und *ḫ* im Archetypus das gleiche ichen haben, und daß in Strophe 7 ein *še* überliefert ist.

[1] Auch der vorher erwähnte Kater erscheint bei seiner Rückkehr in Menschengestalt, aber mit sechs Hörnern, eins auf jeder Seite, zwei zwischen den Augen und zwei auf dem Rücken.

[2] Daß der goldene Rabe gleich dem kupfernen Vogel ist, ergibt sich außerdem auch noch daraus, daß auch der Rabe sich dreimal umdreht. Ja sogar der weiße Vogel, der unmittelbar nach dem kupfernen genannt wird, mag wohl auch nur der wieder zurück kehrende kupferne sein. Ich habe bereits vorgeschlagen, auf alle diese Gestalten die Motivbezeichnung des kupfernen Reiters zu übertragen, wobei man an unseren Ausdruck „Dachreiter“ denken kann: es handelt sich um eine kupferne Figur, die auf einen Marmorsockel „reitet“. In meinem Sajjid Baṭṭāl (S. 57) konnte ich ihn sogar als Elefanten auf dem Meilensteine nachweisen. Beim Steinwurfe auf ihn entsteht ein lautes Getöse. Gaudar findet die drei Wunderpfeile in der Erde, wo der Schnabel des Raben hin zeigt. Fehlt er beim ersten Schusse, so entsteht lautes Getöse, beim zweiten Fehlschusse noch ärgeres, und Stimmen rufen „Ergreifet ihn!“ „Zerreißet ihn!“

In der von Leßmann mit G bezeichneten Fassung steht am Ufer des Sees eine Säule mit einem Standbilde, das eine Bleikugel in der Hand hält. Der Erzähler, der darauf eingestellt ist, alles durch Berührung mit dem Zauberschwerte zu bewirken, hat hier gefälscht: die Bleikugel müßte dem Standbilde aus der Hand geschossen werden, denn die Wirkung ist, daß nun ein Kahn heran schwimmt — man vergleiche 1001 Nacht, Henning I 117, XI 199, XIII 146.

Stein geworden ist, oder daß in C ein Hatim auftritt. In Wahrheit ist bei solchen Einblicken von keiner „Intuition“ die Rede, auch von keiner „lebhaften Phantasie“, sondern es handelt sich um lange Reihen von Schlußfolgerungen, die man freilich sprungweise abkürzt, sobald man das Ergebnis sieht, etwa wie bei einer Rechenaufgabe. Worauf es aber ankömmt, das ist die Frage, welches Gewicht man einem Grunde beizulegen habe, und diese Fragen wird immer der Eingearbeitete anders beantworten als der, welcher dem Stoffe ferne steht. Und das ist der Grund, weshalb es dem Ersteren oft so schwer wird, dem Letzteren etwas zu „beweisen“.

Weit leichter würde mir S. 2 der Beweis gefallen sein, wenn ich noch gewußt hätte, wo ein gewisses Märchen stand, das mir zwar in der Erinnerung war, dessen „Standort“ mir aber nun einmal nicht mehr auffindbar war. Es steht bei Krauß im II. Bande (unter N. 147) unter dem Titel „Der eiserne Mann“; auf einem Umwege fand ich es endlich, als ich in Löwis of Menars Russischen Volksmärchen N. 5 „Die Zarentochter Frosch“ den Šabēr vermißte. Dort schleicht er in Wahrheit um eine Säule herum als Kater: klettert er hinauf, so singt er Lieder, kömmt er herunter, so erzählt er Märchen![1] Und das alles entsteht durch den Zauber der Paribānū, die hier in Froschgestalt umläuft. Sancta Aramati, wie hast du dich verändert! Aber sie tritt auch als Eidechse auf im ungarischen Märchen Nr. 20 bei Sklarek II „Ribike“, in einem Märchen, das auch den Šabēr enthält — an sonstigen Fröschinnen, Krötinnen und dergleichen ist kein Mangel —, und zwar S. 218 als goldenen Hund, der in Wahrheit der erste Minister eines winzigen Zwergmenschen ist. Er hat in einer goldenen Nußschale Raum, aber sein Quiecken hört man durch 7×7 Königreiche. Erst die Enttäuschung, hier eine Eidechse statt des gesuchten Frosches zu finden, führte mich auf Krauß, wo Šabēr wirklich als der eiserne Mann auftritt. Er ist groß und furchtbar anzuschauen, und die Keule, die er wie in 1001 Nacht hinter sich her schleppt, zieht eine Furche, als ob acht Ochsen pflügten. Und er handelt auch genau wie Šabēr; denn er schlägt den Kaiser mit der Keule tot und setzt „Ahmed“ als Nachfolger ein. Paribānū ist hier wieder ein Frosch.

Durch das russische Märchen wird die Kater-Gestalt des Ḫšaþrawarja unterstrichen. Bekanntlich erscheint Paribānū mehrfach als Katze gibt es Fassungen der Art, daß die Katze noc einen Bruder hat? Leider fehlt er auch ganz be Hahn N. 67, wo Paribānū eine Äffin ist Gerade dieses Märchen ist offenbar östlicher, mög licher Weise indischer Herkunft, wie Hahn scho andeutet (vgl. Asiatic Journal 1833, S. 206 bi 214; sieh Benfey, Pantschatantra I S. 261), de auch auf Wuk N. 11 verweist. Bei Ey S. 10 ist sie wieder eine Katze wie bei Grimm N. 106 bei Grimm N. 63, und wiederholt bei Zingerle eine Kröte. (Zu beiden Nummern vergleiche ma Grimm Bd. III!) Die europäischen Fassunge scheinen den Bruder der Paribānū nur selten z kennen, sind aber in diesem Falle offenbar ver stümmelt und gehören nichts desto weniger z diesem Zweige.

Aber das Märchen ist auch türkisch überliefer bei Kúnos, Türk. Volksmärchen aus Stambu S. 313 ff., und zwar unter dem Titel „Prin Aḫmed“, was uns von vornherein vor die Frag stellt, ob die Erzählung vielleicht aus 1001 Nach stamme und neben der Fassung in dieser Samm lung gar keinen Eigenwert habe. Wir müsse sie also genauer ansehen.

Die Erzählung ist wieder ein echt türkische Durcheinander. Ein König ist aus irgend einer Grunde auf seinen Sohn erzürnt und befiehlt, ih zu enthaupten, läßt sich aber bewegen, ihn mi seiner Mutter zu verbannen. Die Beiden komme nun in ein anderes Land, wo der König verbote hat, in der Nacht Licht zu machen. Prinz Aḫme hat aber unter Weges einen großen Diamante gefunden, der so hell leuchtet, daß der Köni untersuchen läßt, von wannen dieses Licht stamme So wird der Stein entdeckt, und der König forde nun von Aḫmed einen ganzen Sack voll Diamante Also reitet Aḫmed zur Stelle zurück, wo er de Stein gefunden hat, sieht von da aus auf einer Berge ein Seraj, das ein siebenköpfiger Drach bewacht. Natürlich tötet ihn Aḫmed, und nu ruft aus dem Seraj eine Stimme: „Du hast meine Feind getötet und gehst nun fort?“ Es ist ei schönes Mädchen, das der Drache 10 Jahre gefange gehalten hat. Aḫmed nimmt sie mit, klagt ih endlich auf ihr Drängen sein Leid, und nun leg das Mädchen die Kleider ab, und er muß si vom Kopfe bis zum Fuße mit Wasser aus de nahen Quelle begießen: da wird jede Stelle, au die das Wasser trifft, voll mit Diamanten.

Wenn sich der gleiche Vorgang für die beide nächsten Forderungen des Königs noch zweimal wieder holt, bis Aḫmed nun drei Mädchen beisammen hat, s widerspricht dem, daß S. 319 Z. 13 vor allem aber S. 32 Z. 7 v. u. von nur einem Mädchen die Rede ist, ebe von „Paribānū“. Und die Dreizahl der Mädchen wird z nichts gebraucht, denn Aḫmed hat hier nicht einma Brüder, obgleich er diese auch sonst nirgends mit Bräute versieht. Wir werden uns also mit der Dreizahl de Quellen begnügen können, die vermutlich Wasser vo

[1] Daß dieser Kater auch sonst im russischen Märchen erscheint, ersehe ich aus Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken II 248: Neben einer Wundermühle steht ein goldener Pfahl, auf dem ein goldener Käfig aufgestellt ist, und auf dem Pfahle ratatöskert unser Kater — steigt er herab, so singt er Lieder, steigt er hinauf, so erzählt er Märchen.

verschiedener Farbe hatten, obgleich die in unserer Fassung verlangten drei Dinge wohl schwerlich die ursprünglichen sind. — Wir erzählen demnach weiter:

Darauf fordert der König einen Sack Perlen und endlich einen Sack Rubinen, und beides beschafft das Mädchen auf die gleiche Weise, indem es sich mit Wasser aus zwei anderen Quellen begießen läßt. Aber der König fordert weiter: Ein Kiosk aus Diamanten, Rubinen und Perlen soll in der Mitte des Meeres gebaut werden. Auch das bewirkt „Paribānū" leicht, und der König bezieht den Kiosk mit seinem Hofstaate. Aber nun läßt das Mädchen den Kiosk — es war ihr eigenes kleinstes Seraj — durch ihren Vater von unsichtbaren Händen wieder weg räumen, und der König ertrinkt im Meere. —

So weit hätte es der Erzähler nicht sollen kommen lassen, denn der König wird ja noch gebraucht, schon um tot geschlagen zu werden; nun müssen die Beiden auswandern und zwar nach dem Vaterlande Aḫmeds, wo sich ja freilich der Abschluß vollziehen muß. Aber die ganze Auswanderung war überflüssig, denn in Wahrheit ist ja der habgierige König niemand anders als Aḫmeds Vater. Es ist auch ganz ungehörig, daß die Gesellschaft auf der Wanderung bereits dem „lahmen Dew" begegnet, d. h. dem Šabēr.

Nun zaubert das Mädchen außerhalb der Stadt einen herrlichen Palast, und der König, der ihn mit Staunen erblickt, erfährt, dort wohne Aḫmed der Fingerlose, des Königs Sohn. Also geht der König zu ihm, wird freundlich aufgenommen, verliebt sich aber in das Mädchen und beschließt, Aḫmed zu sich einzuladen und dabei zu vergiften. Das mißlingt durch einen Ring, den Aḫmed von Paribānū erhielt, und nun wird ausgemacht, daß Aḫmed mit dem Könige spielen soll: wer gewinnt, der darf dem anderen die Hände binden. Der König verliert zweimal, bis Aḫmed ihn gewinnen läßt. Er wird nun auch gefesselt, zerreißt aber Stricke und Eisenketten. Da will der König wissen, worin Aḫmeds Kraft liege. Aḫmed verrät auch das: er wäre wehrlos, wenn man mit drei Haaren aus seinem Haupte ihm die Finger zusammen bünde. Das geschieht, und der König, dessen Henker sich weigert, Aḫmed zu enthaupten, kratzt diesem wenigstens die Augen aus und läßt ihn in einen trockenen Brunnen werfen.

Jetzt wirbt der König um Paribānū, die verlangt aber, daß er erst 40 Wagen schicken soll, in jedem ein Mädchen, und 40 leere Wagen für ihre Aussteuer. Es geschieht, aber sie schneidet den Mädchen die Köpfe ab, die sie in die leeren Wagen legt, und schickt die Wagen so zurück. Also beginnt der König den Krieg, aber der lahme Dew tötet alle Krieger, die er gegen sie aussendet.

Inzwischen wird Aḫmed durch einen Greis gerettet, bekömmt auch seine Augen wieder, geht zum Könige und verspricht ihm, in drei Tagen den lahmen Dew gefangen zu ihm zu bringen. Auf Bitte des Mädchens läßt dieser sich auch zum Könige führen. Der erschrickt aber so vor ihm, daß er schreit, man solle ihn nicht zu ihm herein bringen. Da sagt Aḫmed: „Wir haben ausgemacht, ich fange ihn, du tötest ihn", damit läßt er den Dew auf den König los und der Dew reißt den König vom Throne und tötet ihn, worauf er Aḫmed zum Könige macht.

Schon der Anfang der Geschichte ist aus den Simson-Märchen[1] entnommen, aber beim Finden des Steines, unter dem der Eingang in die Höhle der 40 Räuber sein söllte, biegt die Erzählung aus: der Stein wird zum Licht spendenden Diamanten, der der Feder des Feuervogels und ähnlichen Dingen entspricht, im „Kutscher Toms" (Gaal-Stier S. 174 und 186) sogar den goldenen Haaren, die der Held anderwärts im Dienste des Eisenhans — also des Šabēr, erhalten hat. Die drei goldenen Haare entscheiden darüber, ob der König getötet werden soll; aber sie passen auch zu Simson, der mit der Fesselung, Blendung und Versenkung wieder in das türkische, höchst türkische, Märchen herein fließt. (Vgl. übrigens auch Hagbard und Signy, Grimm, Altdän. Heldenlieder S. 99).

Trotz dieser Durchsetzung des Märchens mit Simson-Zügen läßt sich eine Märchenform heraus schälen, die man schwerlich wird aus der Gallandschen Erzählung ableiten können[2]. Wie hätte der Entlehner ahnen können, daß Šabēr lahm ist, wofür uns oben der hinkende „Šimhar" den ersten Beleg bot? Dieser Zug wird echt sein und ist dann beachtenswert, weil auch in Europa die Beherrscher der Metalle lahm sind. Aber auch die durch das Begießen hervor gerufene „Fruchtbarkeit" des Mädchens an Perlen und Edelsteinen könnte ein recht alter Zug sein, der wohl auch an die *dodola*-Bräuche der Serben erinnert wie andrerseits an alle die Märchenheldinnen, die Perlen weinen usw. Ist aber dieser Zug im Märchen alt, dann wird man wenigstens mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß er sich bereits auf Spəntā Aramatiš bezog.

In einem zweiten[3] osmanischen Märchen (S. 82 ff. der selben Sammlung) finden wir eine Verquickung des Gaudar-Märchens mit dem von Paribānū, die hier als Fisch gefangen wird, heimlich das Zimmer in Ordnung hält und endlich vom Fischer ertappt wird, der ihre Fischhaut ins Feuer wirft. Der Ruf ihrer Schönheit dringt zum Könige, der den Fischer durch seine Aufträge aus dem Wege räumen will. Aber er er-

[1] Vgl. besonders Hahn N. 24, wo dem Helden zwei Finger mit einem Faden zusammen gebunden werden.

[2] Auch diese enthält übrigens einen Simson-Zug in der Entsendung nach dem Wasser aus der Löwenquelle.

[3] Auch Künos S. 107 ff. gehört noch in diesen Kreis.

hält wirklich einen Palast aus Gold und Diamanten in der Mitte des Meeres gebaut, dann eine Brücke aus Kristall, drittens Speise, von der alle Menschen der Erde sich sättigen können — was durch eine zauberische Kaffeemühle bewirkt wird — endlich ein Ei, aus dem ein Maultier heraus kömmt: das stürzt sich dann auf den erschrockenen König, dem der Fischer das Leben rettet. Eine Doppelung dieses Maultieres scheint nun Šabēr zu sein, der als neugeborenes Kind schon gehn und sprechen kann und, als er vor den König tritt, ihn in Einem fort ins Gesicht schlägt, indem er ihm seine Ungerechtigkeit vorwirft.

Vielleicht sind auch diese beiden osmanischen Märchen im Stande, uns etwas über Ḥšaþrawarja auszusagen.

Wichtig schiene mir nun eine Untersuchung, wie weit in den europäischen Überlieferungen der Eisenhans (Seilenos u. dgl.) eine Schwester habe oder, wie ich mich oben ausdrückte, ob die in Katze, Kröte, Frosch usw. „verwunschene" Prinzessin einen Bruder habe. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Märchen des Messeria-Zweiges nur eine Abart der hier besprochenen darstellen. Ein Märchen aus dem Kathāsaritsāgaram (XXXIX), das ich bei Joh. Hertel finde (Bunte Geschichten vom Himalaja S. 101 ff.), legt mir diesen Gedanken besonders nahe.

Die Farben des Feuers.

Von Fritz Röck (Wien).

In ungarischen Märchen, welche vielfach geradezu iranisches Mythengut spiegeln, ist mehrmals vom Kampfe zweier Feuerflammen verschiedener Farbe die Rede, was schon G. Hüsing, Iranische Überlieferung S. 63 und 210, Anlaß bot, an die im alten Iran unterschiedenen Feuer anzuknüpfen. Bei Mailáth und Erdélyi-Stier Nr. 15 bekämpfen einander Eisen-Lacsi und neunköpfiger Drache zuerst als papierenes und eisernes Rad, dann als blaue und rote Flamme, wobei die blaue siegt, nachdem Eisen-Lacsi den Wasserraben dazu bewogen hat, Wasser in die rote Flamme zu gießen. Bei Sklarek II Nr. 22 ringt Cserneki, der das offenbar vom Feenkönige geraubte Mondlicht, das unter der Zunge seines jüngsten Sohnes verborgen ist, befreien will, mit diesem, doch fehlt der Kampf der beiden Räder und der Feuerkampf. Von letzterem ist wenigstens ein Trumm erhalten in den zwei Raben, die Cserneki mit Wasser besprengen, wofür er ihnen sechs Äser verspricht. Eine andere ungarische Fassung (Sklarek S. 297) hat wieder den Kampf des Holzrades mit dem Eisenrade und den Feuerkampf. Hier sind es blaue und weiße Flamme. Raben veranlassen die Brüder des Helden Szépmezö szarnya, die blaue Flamme mit Wasser zu löschen. Bei Afanassjew-Meyer I Nr. 23 kämpft Iwan Kuhsohn, der Sturmritter, gegen drei Drachen mit sechs, neun und zwölf Köpfen. Die Rosse der drei Drachen und Söhne der Baba Jaga, die wohl ein Schimmel, ein Fuchs und ein Rappe waren, wie in dem russischen Märchen Nr. 41 derselben Sammlung, schnauben Feuer, was wohl auch ein Trumm des Feuerkampfes sein wird.

Der Raub von Mond, Sonne und Feuer kehrt auch in der Kalewala (Rune XLVII) wieder. Die der Baba Jaga entsprechende Alte Louhi hält Mond und Sonne gefangen und raubt das Feuer. Ukko schafft daher ein neues Feuer, birgt den Funken in dem goldgeschmückten Beutel in der silberreichen Lade, und gibt sie der Jungfrau in den Lüften zu wiegen. Doch das Feuer entfällt ihr, stürzt ins Wasser des Sees Alue und wird vom blauen Schnäpel verschluckt, dieser von einer Lachsforelle, die der graue Hecht verschlingt. Wäinämöinen (und der Schmied Ilmarinen) pflanzen Flachs und fangen nach einem Jahre mit Hülfe des daraus geflochtenen Netzes und des Wassergottes Ahto den Hecht.

XLVIII 221—234:

In dem Bauch des grauen Hechtes
fand sich eine Lachsforelle,
in dem Bauch der Lachsforelle
fand sich ein gar glatter Schnäpel.
Spaltet dann den glatten Schnäpel,
nimmt heraus den blauen Kneuel,
aus des Schnäpels feinem Darme,
aus des Darmes dritter Krümmung,
fällt herab ein roter Kneuel,
in des roten Kneuels Mitte
findet er den Feuerfunken.

Der Feuerfunke wird endlich aus Pohjola nach Kalewala zurück gebracht. Ursprünglich waren auch Mond und Sonne nach Pohjola entführt. Daß der Schmied sie neu verfertigt, ist gewiß eine neben dem Raube und der Wiedergewinnung der Himmelslichter und des Feuers herlaufende zweite Version. In der heran gezogenen Stelle der Kalewala ist also in Verbindung mit dem geraubten Mondlichte, das der Held des ungarischen Märchens bei Sklarek wieder holt, auch von einem blauen und einem roten Kneuel die Rede, welche den Feuerfunken enthalten, entsprechend der blauen und roten Flamme des ungarischen Märchens.

Der Feuerkampf kommt als letzter Teil eines Verwandlungs-Wettstreites auch in der Geschichte von der Königstochter und dem Ifriten in 1001 Nacht (Henning I 111—114), einer offenbar persischen Erzählung vor, wo sich sowohl der Ifrit als auch die Königstochter in Feuerflammen verwandeln, die einander bekämpfen, wobei zuerst der Ifrit, dann aber auch die Prinzessin zu Asche ver-

ennen. Hier fehlen die Farben der beiden euer, die wohl sicher auch da gestanden sind. abei ist anzuerkennen, daß die Feuerfarben eine sondere Bedeutung haben, die dann an die verhiedenen „Feuer" der Iranier erinnert und wohl st recht unterstreicht, daß die Erzählung iranisch . Die Iranier unterscheiden drei heilige Feuer: das zuerst auf einem Berge in Hwârizm, später f dem Berge Rošan in Kabulistan sich nieder ssende *Bahrām*-Feuer oder *Brzisawah*, das nur peise, aber kein Wasser verzehrt. Es wird mit m Stande der Priester verknüpft; 2. das euer *Gušnašp*[1], das als Beschützer Irans und s Feuer der Krieger gedacht war; 3. das euer *Burzīn-mihr*[2], das Feuer der Ackerbauer, f dem Berge Rēwant in Chorâsân wohnend[3].

Die drei Feuerarten, denen wohl drei Farben tsprachen, werden also zu drei Bergen in verhiedenen Richtungen und zu den alten drei änden in Beziehung gesetzt, die gewiß zu den ei Reichen gehören, denen im Märchen drei rschiedene Metallfarben entsprechen. Darauf eisen die in 1001 Nacht vorkommenden in Fische rzauberten Stände der Muslîms, der Mager, risten und Juden, denen weiße, rote, blaue und lbe Fische im Teiche zwischen den vier Bergen tsprechen. Dort sind es drei Feuer, hier vier rben, die zu ebenso viel Bergen, Richtungen id Ständen in Beziehung stehen[4].

Von irdischen Feuern unterschied man in Iran äter fünf Arten; es sind nach Spiegels westa-Übersetzung (III, S. XIV) folgende: Das *Bahrām*-Feuer, dessen Name das „Siegiche" bedeutet, was an den Sieg der blauen lamme im Märchen von Eisenlacsi erinnern ürde; 2. das Feuer *Wohu-friāna*, das Wasser id Speise verzehrt und im Körper der Menschen id Tiere gedacht ist; 3. das Feuer *Urwāzišta* i Holze der Bäume, nur Wasser, aber keine flanzen verzehrend; 4. *Wāzišta* das Blitzfeuer, it dem nach Widēwdāt XIX 40 der Dēwa Spənjaghrija erschlagen wird, und 5. das vor Ahura Mazdā im Paradiese befindliche Feuer *Spəništa*.

Über die Art der einzelnen Feuer ist uns aus dem Altertume sonst nichts überliefert. Der Gedanke liegt jedoch nahe, daß die Iranier, die wohl über den Kaukasos eingewandert sind, durch die Bekanntschaft mit den zahlreichen brennenden Naphtha-Quellen in dem alten Atropatene zur Unterscheidung der verschiedenen Feuer und ihrer Verehrung gelangt sind. Nach Hanway (Jäck, Taschenbibliothek II 359) „steht in Baku noch heute ein kleiner steinerner Tempel, darin ein Altar, auf welchem eine helle blaue Flamme lodert, welche die Inder jetzt noch verehren". Die heiligen Feuer, deren es in Iran eine große Zahl gegeben haben wird, müssen einmal weit bekannt gewesen sein, da schon verhältnismäßig früh auch Inder im Zusammenhange mit ihnen genannt werden[1].

Daß die drei Feuer verschiedenfarbig gedacht waren, scheint u. A. auch eine Stelle im Ṛgweda (X 20, 9) nahe zu legen, wo es von Agnis als Mond heißt: *schwarz, weiß und rot ist seine Bahn*[2]. Das sind die Mondfarben, die auch in dem Schimmel, dem Braunen und dem Rappen des russischen Märchens, dem weißen, roten und grünen Flügelpferde bei Hahn, Nr. 26 usw. wiederkehren. Zu Rot als Farbe des Mondes vgl. u. A. die Bezeichnung Somas, des Mondgottes, als *roter Seher des Himmels, des Himmels roter Eber, roter goldener Hengst, roter Aar, der herab schaut* u. Ä.[3] Über Grün (Blau) als Farbe des Mondes vgl. E. Stucken MVAG 1902, 4 S. 39—45.

Besprechungen.

G. Hüsing, Beiträge zur Rostahmsage (Saijid Baṭṭāl) Mythologische Bibliothek V 3, Hinrichs, 1913. XV 68 Seiten. M. 3.

Die beiden Hauptstämme des Mythos sind nach dem gegenwärtigen Stande unseres Einblickes in die Genealogie des Gesamtstoffes einerseits das Zweibrüdermärchen (Perseus-Sage) und andrerseits das Dreibrüdermärchen (Trita-Sage), wobei die Frage ist, wie die gemeinsame Urform gelautet hat, aus der sie entstammt sein müssen; denn daß es eine solche gab, ist angesichts der Gestalten, Motive und Züge, die beiden Hauptformen gemeinsam sind, trotz aller Abweichungen

[1] Der Name Ātarš-Gušnašp bedeutet „Hengstfeuer", zu J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von *ran I 10* an das in der syrischen Schatzhöhle genannte n dem Könige Sīsān in Ganzaka, der Hauptstadt von lorbaigān aufgestellte göttlich verehrte weiße Pferd an r Quelle erinnert. In Ganzaka stand ein alter Feuerempel der Parsen.

[2] Da dieser Name im zweiten Bestandteile den Namen *ipra* enthält, darf wohl auf das byzantinische Rätsel V. Schultz *Λαογραφία* IV 22f.) verwiesen werden: *ραμέσον τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ ὕδατος τί ἐστιν; τὸ ἔλαιόν ι ὁ μεσίτης,* denn mit Recht schließt Schultz, daß hier s Steinöl gemeint ist, das gleich dem „Mittler" Mitra is dem Felsen entspringt.

[3] Spiegel, Erânische Altertumskunde II 45—47.

[4] Wir erinnern daran, daß sich der obige Verandlungs-Kampf wieder in drei Reichen abspielt, vgl. ogel, Vierfüßler und Fisch, z. B., Haltrich Nr. 14, hullerus Nr. 25, Einleitung zum Siddhi. Kür und weiter öhler S. 138 und 556.

[1] Dazu stimmt, daß der Gnostiker Basileides nach Hippolytos ref. omn. haer. 370, 3 ein Gleichnis von dem *νάφθας ὁ Ἰνδικὸς* kennt.

[2] Ähnliche Farben treten in später Überlieferung an dem Stabe des Hermes auf, der am Griffe schwarz, mitten hell schimmernd, an der Spitze golden ist (Remigius beim Mythogr. Vat. III 9, 4; vgl. Steuding in Roschers mythol. Lexikon II 2821).

[3] Ṛgweda IX 71, 7; I 114, 5; IX 82, 1; X 30, 2.

in Anlage und Ausprägung nicht zu bezweifeln. Der vorliegende Beitrag nun, welcher geeignet ist, auf diesen Zusammenhang neues Licht zu werfen und uns auf Überlieferungen aufmerksam zu machen, die nicht Vermischungen und nachträgliche Annäherungen der beiden verschiedenen Hauptformen sind, sondern Anspruch auf Ursprünglichkeit besitzen, greift eben hiedurch das Problem der Mythenüberlieferung an der Wurzel an, so wenig dies ein in unsere Forschung nicht hinreichend eingearbeiteter Leser vielleicht zunächst wird merken können.

Geboten werden ja vorwiegend nur knappe Auszüge aus der von H. Ethé im Jahre 1871 (bei Brockhaus in Leipzig) veröffentlichten Übersetzung der Fahrten des Sajjid Baṭṭāl aus dem Türkischen, die sich dem Gedächtnisse schwer einprägen, weil sie aufs Wesentliche verkürzt und des einschmeichelnden Schmuckes entkleidet sind; dazwischen stehen erläuternde Bemerkungen über den roten Faden, der in diesem kläglichen Machwerke immer wieder abreißt, und Ausblicke in weite Fernen: zurück auf die iranischen Vorformen der im Sajjid Baṭṭāl verstümmelt erhaltenen Fassungen, und zur Seite zu den Hellenen, Germanen, Slawen — Ergebnisse in Gestalt von Winken. Das Büchlein ist sehr schwer zu lesen, auch für den Eingearbeiteten; das hat seinen Grund in der Beschaffenheit des Stoffes, aber auch in den reichen Kenntnissen des Verfassers, die er mit umsichtiger Sicherheit seinem Gegenstande zu Gute kommen läßt. Ähnlich wie bei seinen Beiträgen zur Kyros-Sage oder bei seiner Iranischen Überlieferung muß man sich auch zu diesem Buche gleich von allem Anfange an grundsätzlich anders stellen als zu dem Durchschnitte unserer wissenschaftlichen Litteratur: man muß langsam lesen und die Darstellung auch durch all das auf sich wirken lassen, was mehr zwischen den Zeilen steht; man muß sogar, um nur überhaupt ein Urteil zu gewinnen, Dinge, die man nicht hinreichend kennt oder nicht gegenwärtig hat, die aber Hüsing mit Rechte voraus setzt — denn wo kämen wir hin, wenn wir alle Fassungen und die aus ihnen gewonnenen Hauptergebnisse immer von Neuem des Langen und Breiten wiederholen und citieren sollten — neuerlich nachlesen, also Studien treiben, bis man für das Verständnis reif wird, und Selbstkritik üben, ob man das Dargebotene auch schon wirklich hinreichend verarbeitet hat. Dadurch wirken Hüsings Bücher auf jeden, der mit Ernste an sie heran tritt, bereichernd und erziehlich in höchstem Maße, während sie freilich von der glatten Seele des flüchtigen Alleslesers wirkungslos abprallen.

So wenig wie das Awesta oder das Šāhnāmäh ist der Baṭṭāl-Roman eine Primärquelle des Mythos, der im slawischen oder ungarischen Märchen noch reiner zu Tage tritt als etwa in der n. persischen Heldendichtung. Die Bedeutung die Romanes liegt aber, wie Hüsing gezeigt hat, dar daß er trotz aller sinnlosen Umgestaltungen du den „Türkenkopf“ ausschließlich iranische Sto und unter diesen wieder vorwiegend die Rostah Sage in zahlreichen Dubletten enthält, aus der in den meisten Fällen noch ein hinreichend v läßliches Bild älterer Überlieferung, in einzeln auch Aufschluß über ganz alte Sagenformen g wonnen werden kann. Während z. B. bei Firdo Aulād dem Helden bloß beschreibt, daß er a dem Wege nach Māzandārān in das Gebiet d Ziegenohren und Weichfüßer kommen wei (Mohl I 419), enthält unser Roman eine ausfü liche und weiter ausgeschmückte Darstellu dieser Reise (S. 60), nach der wir also Firdo ergänzen können. Und das ist wichtig wegen d Alexander-Romanes, der ähnliche Züge enth wegen der Sage von Herzog Ernst, der zu d Langohren und Plattfüßern kommt, aber au wegen der Abenteuer des Odysseus, die in d Sindbad-Erzählungen und verwandten Stoffen 1001 Nacht und 1001 Tag nachklingen (v OLZ 1911 Sp. 353). Bedenken wir, welcher Unste über den iranischen Überlieferungen waltete u welche Bedeutung ihnen als Bindegliedern zwisch der europäischen und der indischen Mythenw zukommt, dann müssen wir Hüsings Einsetz beim Baṭṭāl-Romane auch aus diesem Grun begrüßen. Hüsing hat hier durchwegs Ne land für die vergleichende Mythenforschung schlossen.

Die Rostahm-Sage ist weder medisch no persisch, sondern sakisch. Schon C. Ritt brachte in seiner Erdkunde von Asien VIII 182 ff. eine ausführliche Anmerkung über Rostah den Helden von Seǰestān, Sakestān — trotzd wird diese schlichte Tatsache merkwürdiger Wei immer wieder übersehen. Die Sage spielt Sakestān, und daß sie dorthin gehört, bezeu uns schon Herodotos, der uns ein wesentlich Stück aus ihr als Sage der „Skythen“ (also nic der Hellenen) berichtet. Doch nennt er den Held Herakles, und das lenkt den vergleichenden Bli nach Hellas hinüber. Während das Šāhnām den Vater der Taḫminā nicht nennt, und Herodot IV 8 ihn mit *Γηρυόνης* verselbigt, gewinnt Hüsi aus dem Baṭṭāl-Romane für ihn den merkwürd anklingenden Namen *Tārīūn*. Dafür, daß Hüsi das Eindringen in die Höhle in der eigen lichen Rostahm-Sage als Ersatz für die Ve schlingung durch den Drachen bei Krsaaspa au spricht (IV), ist auch das Eindringen des Att in die Höhle der Nymphe bei seinem Zuge na den äußersten Gegenden (Julianos orat. V p. 21 Hertlein) zu vergleichen, wodurch sich auch e

Ausblick nach Phrygien ergibt[1]. Die vom Vater dem Sohne als Erbe hinterlassenen Erkennungszeichen klingen S. 14 an, den Zweikampf zwischen Vater und Sohn enthält aber der Baṭṭāl-Roman nicht mehr, sondern nur das Trumm, daß Baṭṭāl selbst sich als Wegelagerer Sohrab nennt (S. 12). Ein wichtiger Zug bei dieser Ausprägung der Sage ist, daß Rostahm seinen Falben verliert und ihn von Taḫminā oder der ihr entsprechenden Gestalt wieder bekommt, nachdem er ihr beigewohnt hat. Die afghanische Fassung im Nachtrage S. 65 ff. legt besonders eindringlich nahe, daß sie das Pferd eigentlich verschlingt; denn Bahrām ist, wie Hüsing gezeigt hat, Chrysaor und sollte also mit seinem Falben von dieser Gorgo verschlungen worden sein. Die „Statue der Königstochter an Stelle des Todeszeichens" (S. 67) ist uns dabei zugleich ein erster Beleg für Versteinerung durch die der Gorgo entsprechende Gestalt in Iran. Der Türkenkopf hat diesen letzten Nachhall noch vollends verwirrt, und so begegnet Rostahm S. 42 einem Greise mit einem Götzenbilde oder zerstört S. 42, 53 gelegentlich selbst ein solches.

Außer dem Falben wird auch zu wiederholten Malen die Königstochter gestohlen, u. z. vorwiegend vom schwarzen Dēw oder seinen Stellvertretern. Der Dēw hält sie in einem unterirdischen Schlosse und Rostahm trifft ihn (ursprünglich beim Kesselkochen, S. 49) zuerst mit einem Pfeilschusse, verfolgt ihn in das unterirdische Schloß und tötet den Wunden, der vergeblich von ihm einen zweiten Schlag zu erhalten begehrt (S. 48). Diese Gestalt ist uns wohl bekannt und wieder die Gorgo = Baba Jaga, dies Mal in männlicher Ausprägung, der aber auch die Frau des schwarzen Dēw (S. 56) gleichwertig zur Seite steht. Zur Baba Jaga führt der Trita-Brunnen hinab, und der Held läßt sich in ihn hinunter mit Hülfe der Riemen, welche er der Baba Jaga aus dem Rücken geschnitten hat (Afanassiew-Meyer I 169). Das geschieht im Gefolge der Kesselscene, bei welcher die Baba Jaga ihrerseits den beiden ungetreuen Brüdern (Gandharwen) die Riemen aus dem Rücken schneidet. Diese beiden Ungetreuen stehen also vor dem eigentlichen Drachenkampfe, kehren auch in den Taḫminā-Fassungen eben deshalb mit Rechte als Trümmer des ursprünglicheren Bestandes wieder und sind die ungetreuen Schwäger im Midas-Märchen, die sich ebenfalls vor dem Kampfe hinten zeichnen lassen. Die merkwürdige Leiter aus den Riemen aber findet sich im Baṭṭāl-Romane in höchst verschiedenen Ausprägungen: S. 23 und 56 ist sie eine Leiter aus Leder, S. 47 eine Leiter mit 40 (Ersatz für die 3) Sprossen, S. 5, 13 und 59 ein Seil, wobei wir an den Fangstrick des Zālzār erinnert werden, mit dessen Hülfe er zu Rōdabāh (statt an ihren Locken) empor klimmt, S. 58 haben wir eine Treppe und daneben schönes Haar, was neuerlich an Rōdabāh-Rapunzel gemahnt. Statt am Grunde des Brunnens befindet sich in diesen letzteren Fassungen das Schloß auf unzugänglicher Höhe, die der Held auch mit Hülfe eines Flügelpferdes überwindet (S. 50, 61, 66), das den Pegasos, die Sēnā mrghā und den Ahriman zugleich verkörpert. Der Zug gegen den schwarzen Dēw tritt auch schon in älterer Sage ins Große gesteigert als Kampf der Päris gegen die Dēwas auf, der Berg Qaf steht an Stelle von Māzändarān und Damrōš ist dieselbe Gestalt wie Frasjāb. Ein anderer Zweig der Überlieferungen von diesem Kampfe gegen den Drachen war dadurch gekennzeichnet, daß dem Rostahm hülfreiche Wesen, die Tierschwäger, zur Seite standen (Saifür-Vogel S. 66_1, ein Fisch S. 47 f., vom Falben war bereits hinreichend die Rede), und neben ihm scheint ein weiterer bestanden zu haben, wo der Held selbst sich in verschiedene Tiere verwandelte und Tierverwandlungen seines Gegners auf diese Weise überwand (S. 55 und 60).

Es wird sehr viel gestohlen in diesem Romane, nicht nur der Falbe und die Töchter von Kaisern und Fürsten zu so und so vielen Malen, sondern auch der Kaiser selbst, schlafend auf seinem Throne. Also dürfte es lohnen, den Kämpfer als Madalgis, mit dem Hüsing uns die Brücke zum Verständnisse der Sage von den Haimonskindern und den Schelmenstreichen des Reineke geschlagen hat, zu vergleichen mit dem Meisterdiebe, der den Grafen (Greifen, Drakos) samt seinem Bette gestohlen haben sollte. Vom Meisterdiebe weg gibt es kurze Verbindungen zum starken Hans und damit zu Trita, was uns auf Sigfrid hinüber leitet. Daher sind die Beiträge zur Sigfrid-Sage, welche Hüsing aus dem iranischen Stoffe des Baṭṭāl-Romanes gewinnt, von besonderer Bedeutung. Es gelingt ihm, S. 64 festzustellen, daß der Kampf des Suhrab mit Gurdāfrid nicht zu diesem Sohne, sondern zum Vater gehört und in Gestalt des Kampfes von Rostahm mit Adana im Baṭṭāl-Romane ursprünglicher erhalten ist als bei Firdousi. Alle irgend wesentlichen Züge: Schmiedelehrling (S. 37 vgl. S. 2, 10), Drachenkampf, Brühe im Kessel (S. 26, 30), Kenntnis der Tiersprache (als Trumm S. 55 und 60), Kampf mit der Jungfrau zu Gunsten eines Anderen (S. 26), Vergessenstrank (S. 20, 29), Streit im Bade (S. 29), Wache vor dem Gemache (S. 25),

[1] Er ist deshalb besonders wichtig, weil Hüsing auch den goldhaarigen Gärtnerburschen, also die Midas-Sage, aus dem Baṭṭāl-Romane in ihrer nahen Beziehung zur Rostahm-Sage belegen konnte (S. 37). Der goldhaarige Gärtnerbursche ist der *Zarēr* des Firdousi, der *Ζαριάδρης* (l. *Ζαριάρης*) des Chares von Mytilene (bei Athen. XIII 557 B—F), der *Zariwariš* des Awesta (Jašt V 113).

klingen in den Fassungen des Baṭṭāl-Romanes an und -- im russischen Märchen, dessen künftige Verarbeitung an diesen iranischen Parallelen nicht achtlos wird vorbei gehen können. W. Schultz.

Es ist sehr erfreulich, daß sich der Verfasser an den Saijid Baṭṭāl heran gewagt hat. Der eigentümliche Zustand des Textes und die große Verderbnis und Verworrenheit der Erzählung hatten bisher jeden von seiner Verwertung zurück geschreckt. Ich habe aber gegen Manches in diesen Ausführungen Bedenken. Einiges hätte sich vermeiden lassen, wenn der Verfasser einen Kenner der islamischen Volksbücher zugezogen hätte.

Gelegentlich eines Vortrages, den ich in der Vorderasiatischen Gesellschaft hielt, habe ich mich auch mit den Entlehnungen der arabischen Ritterromane aus den persischen beschäftigen müssen. Die Sache liegt nämlich so, daß die sich mehr um Kämpfe und Liebe drehenden arabischen Erzählungen mit Märchen, Verzauberungen, Beschwörungen, Talismanen und magischen Hindernissen, Jinnen, Päris und Menschenfressern ausgeputzt werden. Aus persischen Quellen stammt ferner gewiß die Verlegung der unglaublichsten Abenteuer in den fernsten Osten. Für das Alter der Entlehnungen spricht vor allem der Mangel an Heiligenwundern, bis auf Ḫider, der ja aber nach islamischer Auffassung fast als Prophet gilt, und das Fehlen der übermässigen Verherrlichung der Aliden. Ein rein persischer Zug sind auch die Heldinnen; in den rein arabischen Bestandteilen der Romane pflegen sie zu fehlen.

Mit Rechte beklagt der Verfasser, daß die z. Z. herrschende reinphilologische Richtung so wenig für die Veröffentlichung und Übersetzung der in den Bibliotheken schlummernden Handschriften der arabischen Ritterromane tut. Wichtig wären vielleicht die wohl aus persischen Quellen stammenden Romane von Fērōz-Šāh, dem Sohne des Dārāb und von Bahrām Šāh, dem Sohne des Ardešir. Ferner Ḥamza Aqrān, der die Grundlage des späteren persischen Ḥamza-Romanes zu sein scheint.

Sehr stark mit Persischem aufgefüllt sind Sef el Jezen und einzelne Teile des Banū-Hilāl-romans. Es giebt noch einzelne kleine Romane, von denen außer den Angaben bei Ahlwardt noch gar nichts Näheres bekannt ist.

S. VI—VII. Die Vorwürfe gegen den „Türkenkopf“ lassen beinahe darauf schließen, daß dem Verfasser der Vorgang des Entstehens solcher Volksromane im Orient nicht genügend bekannt sei. Es handelt sich gar nicht um eine wirkliche Übersetzung, sondern um eine Herübernahme zur Ausschmückung und Verlängerung des von berufsmäßigen Erzählern den Ungebildeten vorgetragenen Erzählungsgutes. Der Roman ist von vornhinein darauf berechnet, nicht gelesen, sondern von Halbgebildeten den Lese- und Schreibunkundigen stückweise vorgetragen zu werden. Selbst wenn der Vortragende eine schriftliche Vorlage hat, was nicht notwendig ist, hält er sich nicht strenge daran, sondern verkürzt und verlängert nach Belieben. Es kommt ganz darauf an, wie er gestimmt ist, wieviel Zeit er hat, was für Zuhörer er hat, ob sie dankbar sind oder nicht, genügend Geld oder Beifall spenden usw. Ich habe [bei der Vorbereitung meines Vortrages] verfolgen können, wie ein Erzähler einfach Einzelheiten und ganze Auftritte aus einem Romane in einen anderen einschiebt.

Von ʿAbdalwahhāb b. Buḫt und ʿAbdallāh genannt al Baṭṭāl wissen die ältesten Berichter eigentlich kaum mehr, als daß dieser 740 n. Chr., jener 731 im Kampfe gegen Ostrom fiel. Aber wie um Hruotland hat sich auch um sie ein Sagenkreis gebildet; darin ist ʿAbdalwahhāb der Sohn der Heldin Dāt al Himma, vulgo Delheme. Dieser Delheme-Roman spielt in der späteren Abbasidenzeit. Er enthält viele persische Züge und ist ziemlich alt, nicht allzulange nach den Kreuzzügen entstanden. Der Baṭṭālroman muß aber durch das Persische gegangen sein. Die Behauptung, daß der Roman aus geschriebenen Quellen stamme, ist ein Schwindel. Alle arabischen Ritterromane berufen sich auf alte entweder wirklich vorhanden gewesene (dann haben sie aber nichts mit der gegenwärtigen Gestalt des Romanes zu tun gehabt, sondern nur die alte zu Grunde liegende arabische Saga überliefert) oder erdichtete Geschichtsschreiber und Philologen. Durch diese Namen sucht der Erzähler seinen Fabeleien mehr Glauben zu verschaffen.

Die arabischen und persischen Bestandteile der arabischen Romane heben sich gewöhnlich scharf von einander ab und die persischen Erzählungen geben sich meistens als nachträglich eingefügte Zusätze kund, die mit der alten Erzählung nichts zu tun haben und auch fehlen könnten.

Die persischen Briefe beweisen aber, meines Erachtens, nichts für eine Übersetzung aus dem Persischen. Damals und noch lange nachher war in Klein-Asien, soweit es türkisch war, die Hofsprache das Persische. Also hat der Schreiber eben die Briefe des Kaisers, aber auch nur diese, in der üblichen Kanzleisprache eingesetzt.

S. VIII. An einigem ist vielleicht nicht der Türke, sondern nur Ethé schuld, der, wie er selbst sagt, die verschiedenen Handschriften zusammen gemengt hat. Schon dadurch können viele Doppelerzählungen entstanden sein, indem jede Handschrift nur die eine hatte, die in Ethés

Zusammenstellung nun als störende Abweichungen wirken.

Einen festen Faden gab es nur, solange die Erzählung noch kurz war, sagen wir zum Beispiele auf die 29 Nächte des Fastenmonats Ramadan berechnet. Sobald aber die Erzählungsdauer länger wurde, sobald der Erzähler aufhörte, im Zusammenhange zu erzählen oder gar dem Wunsche seiner Zuhörer entsprechend, nicht nach der Reihe erzählte, sondern die Lieblingsauftritte seiner Hörer heraus nahm und wo möglich durch Einschübe verschönerte, sobald ihm daran lag, ein möglichst zahlreiches und zahlungsfähiges Publikum zu haben, mußte der Roman aus dem Leime gehen. Ähnliches habe ich auch beim ägyptischen Schattenspiele beobachtet.

Der Verfasser scheint zu glauben, daß einer der Erzähler, der einen leidlich erhaltenen Roman auf Grund der Rostahmsage vorfand, Stücke davon in seinen Baṭṭāl-Roman einflickte. Das halte ich für ausgeschlossen. Er muß, was er einschob, bereits in persischen (oder arabischen? weniger wahrscheinlich) musivischen Romanen gefunden haben. Er hat nicht einen ganzen Roman zertrennt, sondern x-Mal gebrauchte und wieder verwendete Flicken zum hundertsten Male auf einen Derwischrock genäht. Wenn seine Erzählungen trotzdem noch eine leidlich gute Gestalt der Sage bieten, so liegt es einmal daran, daß er verhältnismäßig früh gelebt hat. Andererseits dürfte es das Verdienst der persischen Erzähler sein, daß sie ihre Volkssagen ziemlich gut aufbewahrt haben. Ich traue ihnen mehr als dem Firdousi, der stark verändert hat.

S. XXI. Ich habe schon oben gesagt, daß al Baṭṭāl in den alten Quellen ʿAbdallāh heißt. Saijid ist vielleicht ursprünglich gar nicht als Alide gemeint gewesen, und vielmehr der Held in Folge des späteren persischen Sprachgebrauches wegen diesen seines Namens nachträglich zum Aliden gestempelt worden. Auch könnte der Name Gaʿfar ihm erst in Folge seiner angeblichen alidischen Abstammung zugelegt worden sein.

Ich würde daher die Sätze Seite X unten bis XI oben lieber so umgestaltet wissen: Held, durch eine erlogene historische Einleitung mit einem islamischen Glaubenshelden, den man unter der Bezeichnung Saijid Baṭṭāl kannte, vereinerleit worden.

S. XII. Fulkurāṭ steht durchaus nicht vereinzelt da. In den Ritterromanen haben sich noch einige fränkische Namen erhalten, so im ʿAntar „Joubert“. Im Bānū-Hilālromane tritt gar der König Balduin I († 1118) von Jerusalem, der in nach ihm benannten Balduin-Sumpfe (sabḫat Bardawīl) östlich vom Suezkanal ertrank und dort als Gespenst umgegangen sein soll, als riesiger Kämpfer gegen den Stamm der Bānū-Hilāl auf, und wird von deren Madalgis Abū Zaid unschädlich gemacht. Abū Zaid ist in vielen Dingen dem Baṭṭāl ähnlich.

S. 1. Die Höhle befindet sich im Berge Radwā bei Medina, wenigstens nach der gewöhnlichen alidischen Sage.

S. 11. Sulwān ist Siloah!

S. 18. Wenn Baṭṭāl oft dem Madalgis entspricht, ʿOqbah und sein Sohn den Mainzern, warum nicht auch Baṭṭāl teilweise dem Roland?

S. 26. Einige Gestalten des Banū-Hilāl-Romanes erinnern an solche bei Homeros und im Nibelungen-Liede. Wir haben einen König Ḥasan, der teils Agamemnon teils Gunther gleicht. Wir haben einen aufrührerischen und ungehorsamen Fürsten, Dijāb. Der Hauptheld ist aber Abū Zaid, Odysseus und Rüdiger in Einem. Seine Tapferkeit, List und Treue sind unübertrefflich (Einiges aus Baṭṭāl übernommen?). Die Kriemhild ist hier nicht die Gemahlin des Haupthelden, der mit dem Listigen verschmolzen ist, aber ebenfalls die Schwester des Königs! Zwischen ihr und der Frau des Abū Zaid entspinnt sich der Zank am Nile wegen des Vorrechtes der Furtung. Sie beleidigt die Frau des Abū Zaid, deren Vater verlangt Genugtuung für die Beleidigung seiner Tochter. Aber ehe, daß er seinem Könige die Treue bricht, erträgt Abū Zaid lieber die Trennung von seiner heißgeliebten Frau, die ihr erzürnter Vater mit in seine Heimat nimmt. Später will Abū Zaid sie zurück holen. Die drei Brüder des Königs (= Gernot und Giselher?) schließen sich ihm wieder seinen Willen an. Abū Zaid kommt gerade zur rechten Zeit an, bevor seine Frau einem anderen vermählt wird (Odysseus). Es gelingt ihm, den Nebenbuhler los zu werden. Da aber teils unter Weges, teils bei dieser Unternehmung die drei Königsbrüder gestorben sind, zieht Abū Zaid ohne seine Frau zurück, damit man nicht sage, um ihret Willen seien die Drei gestorben.

Übrigens befreit auch Abū Zaid's Frau im Kampfe gegen Bardawīl ihren Mann auf seinen Wunsch, mit dem Schlüssel, von den Fesseln, die er sich im Auftrage des Königs angelegt hat.

S. 27. Gundaba ist ein gut arabischer Name = Heuschrecke.

S. 30. Sulūqija = *Σελευκια*. So heißen mehrere Städte in Syrien und Klein-Asien. Bei Antiochia lag Seleucia Pieria am Meere. Oder war hier ursprünglich Seleucia am Kalykadnos gemeint? Jetzt Selefke.

S. 32. Zeile 2 von unten. Lies ʿAffān. — Warum soll die Geschichte von Adana noch weiter gegangen sein? Daß ein Heldenehepaar gemeinsam im Kampfe fällt, ist doch in Romanen

und romantischen Epen nicht so ungewöhnlich. — War vielleicht die Heldin Adana angeblicher Heros Eponymos der Stadt Adana?

S. 53. Die Lanze des Zauberers Ganduwāl fängt nicht Feuer, sondern sprüht Feuer. Sie ist eine Erinnerung an die hohlen, mit griechischem Feuer gefüllten Lanzen (*φαλαρικα*), die so oft den Byzantinern gute Dienste gegen die Araber leisteten.

S. 62. Wenn das sechste Buch durch islamischen Fanatismus, die schlechte Erzählung und Erfindung und die Verderbnis des benützten Sagenstoffes auch abstoßend wirkt, so ist immerhin auch einiges darin bemerkenswert. So der Zug, daß Bābak unverwundbar ist und nur durch Feuer vernichtet werden kann.

Wir können doch eigentlich dem Türkenkopfe dafür dankbar sein, daß er aus Mangel an Erfindungsgabe Stücke von persischen Erzählungen wenig verändert eingeschaltet hat. Ohne ihn wären sie nicht zugänglich, sondern schlummerten in irgend einer der unbenützten persischen Handschriften einen ununterbrochenen Dornröschenschlaf. Wann der Prinz kommt, ist bei dem heutigen Verfalle der persischen Studien nur Allah bekannt. F. Kern.

Jarl Charpentier: Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie. (Uppsala Universitets Arsskrift 1911) 87 S. Es sind drei kleinere Aufsätze, behandelnd I. Piśāča, II. Die Inkarnationen des Vereþraghna, III. Mātariśvan.

Die Piśāča werden als ursprüngliche Glühwürmchen und Irrlichter gedeutet. Dieser Aufsatz soll hier nicht besprochen werden, da er mit Mythologie nichts zu tun hat. Ich muß aber gestehen, daß ich aus Charpentiers Ausführungen den Eindruck bekomme, als ob für eine Deutung als „Irrlicht“ so gar nichts spreche, daß man sie von vornherein bei Seite lassen müßte. Denn wenn Roth diese Bedeutung aus Atharwa-Weda IV 37, 10 erschließt, dann würde diese Stelle, die Charpentier S. 6 anführt, eher ergeben, daß die Piśāča das Ungeziefer im Allgemeinen sind, zu denen dann auch leuchtende Insekten, also Glühwürmchen, gehören. In sachlichen Fragen wird man der Roth'schen Schule das höchste Mißtrauen im Allgemeinen entgegen zu bringen haben, und es ist sehr erfreulich, daß Charpentier im Übrigen versucht, einmal auch auf die sachlichen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten einzugehen, auch wenn er dabei eine Seefahrt nach Bali und bis zu den Salomonsinseln antritt. Ich würde glauben, daß *Piśāča* der indische Ausdruck sei für das, was die Iranier *ḫrafstra* nannten. Nach meinem Eindrucke ist das völlig zweifellos, doch darüber mögen Berufenere urteilen.

Der zweite Aufsatz behandelt den 14. Jašt des Awesta, der die Erscheinungsformen des Wṛþraghna anführt. Auf diesen Abschnitt näher einzugehen scheint mir eigentlich nicht angebracht, bis der Verfasser mit meiner zwei Jahre früher erschienenen „Iranischen Überlieferung“ abgerechnet haben wird, die ihm wohl offenbar nicht bekannt war. Schon der erste Satz ist anzufechten, denn daß W. sich in diesen Gestalten gerade dem Zaraþuštra zeige, ist nur aufrecht zu erhalten, wenn man sich entschließt, die Ordinalia zu opfern. Wer das nicht tun will — und es wäre wohl nicht geraten — der muß das *ahmāi* (= ihm) streichen, und damit verändert sich der Sinn, übrigens in einer Weise, die wohl Charpentier nur lieb sein kann: nicht einmal, dem Propheten gegenüber, sondern stets und allen Menschen erscheint W. in diesen 10 Formen, gewiß aber niemals in Körpergestalt eines — Windes!

Auch darin haben wir einen Fall der Nichtberücksichtigung des sachlich Möglichen, ein Übersetzen nach dem Wörterbuche statt nach der Textstelle. Das weitere Vorgehn Charpentiers, genau nach den Forderungen der vergleichenden Mythenforschung, ist sehr anerkennenswert. Er sucht nach weiteren Reihen solcher Awataren in Indien, um dem ursprünglichen Sinne dieser 10 Erscheinungsformen auf die Spur zu kommen. Es wird vollkommen richtig sein, daß die 10 Wišnu-Awataren mit denen des W. zu vergleichen sind, wenn auch wohl schwerlich in ihrer jetzigen Ausgestaltung, wohl aber im Gedanken und in der Zehnzahl. Um aber die Lösung des Rätsels zu finden, wird Charpentier sich vor allen Dingen von der ganz verfehlten Spekulation Johanssons frei machen müssen, nach der Wišnus „ältest eine *anima*, ein Seelenwesen, das bei der Zeugung anwesend“ . . . wäre — auch wieder eine von allen mythologischen Tatsachen los gelöste Tiftelei, deren Zustandekommen nur psychologisch zu begreifen ist, als Nachgeburt zu Pischels Gandharwa-Erklärung. Auch Charpentier ist der Meinung, daß diese Awataren erst später auf Wišnus übertragen worden seien, meint aber, von anderen Gottheiten her, deren Verwandlungsformen er nun nachgeht. Mir scheint aber, Fisch, Schildkröte, Eber, Löwe, Zwerg (?), Beil-Rāma, (Bogen?-) Rāma, Baladēwa, „Buddha“ und Roß bilden eine Formenreihe, die uns irgend wo einmal als sogenannter „Tierkreis“ entgegen treten könnten. Irgendwo, in Amerika vielleicht, nach bisherigen Erfahrungen jedenfalls in erheblicher Entfernung von Indien, und natürlich dürfen wir dann annehmen, daß „Buddha“ und wohl auch Baladēwa (Kṛ na) ganz andere Bilder verdrängt hätten. Indessen, das ist eine Vermutung, und ein einschlägiger „Tierkreis“ würde erst gefunden werden müssen.

Wenn sich Charpentier nun den verschiedenen

rwandlungsformen zuwendet, in denen uns die lischen Götter begegnen, so ist es selbstver- ndlich, daß er mit Indra beginnen mußte. er geht er aber vergleichend mythologischen ıdien so sorgsam aus dem Wege, daß er S. 34 det, es geschehe „mehr zufällig“, wenn Indra hrmals verschiedene Gestalten annimmt, so ß sich deswegen daraus keine systematische vatarenlehre entwickelt habe. Daß sich Indra ein Roßhaar, in eine Ameise verwandelt, so ə in einen Adler (Rebhuhn, Wachtel, Papagei, ıu), einen Egel, ein Grasblättchen — alles s regt den Verfasser nicht im Mindesten dazu , zu untersuchen, wo entsprechende Verwand- ıgen von dem Indra entsprechenden Helden nst berichtet werden, und im Zusammenhange lcher Erzählung das geschieht, und welches ht daraus für den Weda gewonnen werden nte.[1]

Von S. 37 an werden dann zu den Gestalten ; Wṛtraghna indische Parallelen gesucht. 39: „Unklar ist es immerhin, wie nun W. die stalt eines ihm zur Seite gestellten Gottes āta angenommen haben kann . . .“ — aber ist dieser „Gott Wāta“? Der einzige Beleg re die Stelle, die in 3 verschiedene Jašte 9, XII 4, XIII 47) eingedrungen ist, wenn nicht wahrscheinlicher wäre, daß hier das ort *haṗrawata* einmal *haṗrawāta* geschrieben nd. Also hat W. auch nicht die Gestalt dieses ttes angenommen, sondern wir haben zu er- gen, welche Gestalt der Wind bei den Iraniern l anderen arischen Völkern gehabt habe. Die *ɛμοι* des Herodotos (I 131) sind die 4 Welt- genden, so weit man auf diese Stelle über- ıpt Gewicht legen kann. Kurz: *wāta* bedeutet unserer Stelle des XIV. Jaštes nichts als ogel“, und dieser Vogel ist „kühn“ und hön“, nicht der Wind.

S. 49 wundert sich der Verfasser nicht über, daß als vierte Verkörperung das Kamel als speciell iranisches Tier — auftritt. Ich ß doch gestehen, daß mir nichts so auffallend vesen ist wie gerade das Kamel, denn ein ciell iranisches Tier hätte ich in dieser Reihe am wenigsten erwartet. Ob aber das Kamel in Indien vorkomme, müßte für den Weda, wenn er in Afghanistān entstand, ja auch gleichgültig sein. Um so wichtiger wäre die Frage, ob *uštra* im RW wirklich nur „Büffel“ bedeute. Nachdem die Erscheinungsformen mit indischen Anklängen belegt worden sind, bekommen wir S. 66 das Ergebnis kurz zusammen gefaßt, ich kann aber nur sagen, daß ich das Ganze für verfehlt halte. Die Wahrheit ist, daß auf diesem methodisch nicht anfechtbaren Wege kein positives Ergebnis zu erlangen war, was ja natürlich nicht Schuld Charpentiers ist, der selbst mit den Worten schließt „Weiter komme ich hier jedenfalls nicht“. Wir wollen aber hoffen, daß das doch noch geschehe: geht es auf einem Wege nicht, so gibt es ja noch andere, es gilt nur, sie zu finden und zu beschreiten oder in das Gestrüpp der Überlieferungen „einzuschlagen“.

Auch der dritte Aufsatz behandelt keinen mythologischen Stoff, wenigstens nicht vom Standpunkte der Mythenforschung aus, denn Mātali, in dem Charpentier nur eine zweite Namenform von Mātariśwan sieht, hat als Kutscher Indras vermutlich doch wohl auch seinen Mythos. Diesen zu ermitteln macht Charpentier aber gar keinen Versuch. Hoffen wir, daß auch das einmal gelingt durch Vertauschung der bisherigen gläsernen Hacke mit einer eisernen. G. Hüsing.

[1] Eingehender und reichhaltiger sind die Studien, E. Siecke über diesen Gegenstand veröffentlichte er dem Titel „Indra's Drachenkampf“ (Beilage zum resberichte des Lessing-Gymnasiums zu Berlin, Ostern 5, Weidmannsche Buchhandlung). Leider geht hier h Siecke der vergleichenden Mythenforschung grund- lich aus dem Wege bis auf einige nachträgliche Be- kungen, so daß wir von dem eigentlichen Mythos ıts erfahren, dessen Bausteine ungeordnet vorgelegt den, während doch die Vorlage zum Zusammenfügen Stücke zu beschaffen wäre und nur auf diesem Wege es Licht auf den Rgweda fallen kann. Es muß doch h aus dem sachlichen Zusammenhange ermittelt sein, wann und warum Indra als *hansa, suparna,* r, Widder usw. auftritt.

Mitteilung.

Der Verband deutscher Vereine für Volkskunde läßt an alle Freunde deutschen Volkslebens einen Aufruf zur Sammlung der auf deutschem Sprach- und Kulturgebiete nachweisbaren Segens- und Beschwörungsformeln ergehen, in der gewiß lobenswerten Absicht, diese zum Verständnisse des Volkes, seiner Religion und sonstiger Anschauungen mehrfach lehrreichen und wertvollen Zeugnisse noch in zwölfter Stunde für die wissenschaftliche Forschung zu retten. Wie groß dabei etwa die Ausbeute an wirklich altem Stoffe sein mag, der auch für den Mythologen von Werte ist, läßt sich natürlich erst von dem Zeitpunkte an ermessen, in welchem das gesamte Material gesammelt vorliegen wird. Bis dahin werden wir wohl gut daran tun, den wirklichen Wert dieser Stoffe für die Mythenforschung nicht zu hoch ein zu schätzen und die Gefahr nicht zu verkennen, die in einer falschen Bewertung der hier in Betracht kommenden, meist erst aus einer Reihe sehr später Mißverständnisse entsprungenen Vorstellungen und Gebräuche liegen müßte, wenn man sie ohne voraus gegangene kritische Sichtung zum Wiederaufbaue der altgermanischen Anschauungen über Gegenstände des Aberglaubens verwenden wollte, ohne zu erwägen, wie viel an all dem sich eigentlich so undeutsch wie nur möglich darstellt. Vor Allem ist der Fehler zu vermeiden, daß man Vieles für echt deutsch hielte, was es gar nicht ist, sondern eigentlich einem geistig niedriger stehenden, ursprünglich der germanischen Oberschichte hörigen, auch rassenhaft verschiedenen Teile der Bevölkerung auf das Kerbholz zu schreiben wäre. Auch wird der Stoff auf allfällige fremde, so besonders auf biblische oder jüdische Herkunft hin untersucht werden müssen. R.

Zeitschriftenschau.

Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur LIV.

Droege. Zur Geschichte der Kudrun. Dr. widmet den größten Teil seines umfangreichen Aufsatzes dem Nachweise, daß die uns vorliegende Kudrun eine einheitliche, planmäßige Dichtung sei, in der sich geschichtliche Vorgänge und Verhältnisse um 1230 spiegeln. Doch weisen unverkennbare Spuren auf eine ältere Vorlage, die um 1120 entstanden sein dürfte und deren Vorhandensein durch die bekannten Stellen im Alexander- und Roland-Lied bezeugt wird. Auch diese ist durch die zeitgenössischen Ereugnisse beeinflußt. Erst gegen Ende kommt er auf die Theorie Panzers zu sprechen, der den eigentlichen Kern der Kudrun aus dem Märchen ableitet und der namentlich in dem am meisten an eine mythische Person erinnernden Wate den Eisenhans des Märchens erkennen will. Dr. lehnt diese Beziehung ab. Wenn auch W. ursprüglich ein Meerriese oder Wassergeist sei, sei es keineswegs erwiesen, daß er mit dem hülfsbereiten Wesen des Märchens identisch sei. Einzelne märchenhafte Züge, die Panzer an Wate zu finden glaubt, ließen sich ungleich leichter aus kulturgeschichtlichen Zeitverhältnissen als aus dem Märchen erklären. So die Steifheit der Pferde nach der langen Seefahrt und die Verteilung der 500 Brünnen (st. 1149, 1147), wobei Panzer darauf hinweist, Wate walte hier seines Amtes als Eisenhans, der seinem Schützling statt des lahmen Pferdes ein gutes Schlachtroß und statt der ärmlichen Kleidung eine prächtige Brünne schenkt. Ferner, wenn nach Panzer deutlich eine Erinnerung an einen Aufenthalt Hetels beim Eisenhans darin durchblicke, daß Wate als Erzieher auftritt. Auch die Beziehungen zum Apollonius-Roman, die Panzer zu erkennen glaubt, seien abzulehnen. Wenn auch märchenhafte Züge die Kudrun verzierten, von grundlegender Bedeutung seien sie nicht. Dr. schließt sich vielmehr dem Ausspruche Symons an: Das Märchen sei die große Schatzkammer, woraus die Heldensage ihren Schmuck holt, um mit ihm Gestalten zu zieren, die aus geschichtlicher Wurzel entstammen.

W. Schulze. Alaferhviae. Den nordischen poetischen Ausdrücken für Götter und Menschen *tívar* u. *firar* stellt Sch. die inschr. bezeugten Göttinnen *Alateiviae* u. *Alaferhviae* parallel. Der erste Stamm gehört zu idg. *deivo* — Gott (Much), der zweite zu germ. *firhwioz* aus *ferhwioz* Menschen. Eine ähnliche Parallele ergibt sich bei dem ebenfalls inschr. belegten Namen göttlicher Wesen *Saitchamimis* und *Aflims* (dat. plus.). Die ersten sind nach Much die „Zauber Hemmenden" zu an. *seiþr* Zauber und *hemja* hemmen, die andere die „Zauber Würkenden" zu an. *seiþ efla* Zauber ausüben.

Von Unwerth. Der zweite Trierer Zauberspruch. U. weist auf eine lateinische Parallele zu dem 2. T. Zsp. hin, enthalten in einer Wiener Hs. d. 10. Jh.: *Petrus, Michahel et Stephanus ambulabant per viam, sic dixit Michahel: Stephani equus infusus, signet illum deus, signet illum Christus et erbam comedat et aquam bibat.* Stephan galt als Pferdeheiliger, sein Tag (26. 12.) als Festtag der Pferde und Pferdeknechte. An diesem Tage wurde auch in der Kirche das Futter geweiht und aus einer solchen Weiheformel scheint durch Angleichung an die volkstümlichen Segen unser Pferdesegen entstanden zu sein. Der Merseburger Zauberspruch stellt sich im Gegensatze zum Trierer zusammen mit andern christlichen Verrenkungssagen.

A. Jacoby. Der Bamberger Blutsegen. Der von J. behandelte Segen stammt aus einer Bbg. Hs. des 13. Jh. Die epische Einleitung ist: *Christ unte iudas spiliten mit spieza. do wart der heilige Xrist wnd in siton. Do nam er den dumen unte uor duhta se uor* Dann folgt die Beschwörung. Der Segen ist eine Varia des Straßburger Blutsegens und beide wurden vielf auf die Erzählung von Balders Tod gedeutet. J. bri nun eine Stelle aus dem zuerst vermutlich syri geschriebenen, uns arabisch erhaltenen *Evangel infantiae arabicum*, in welcher ebenfalls von einer V wundung Jesu durch Judas, die beide noch Kinder si beim Spiele erzählt wird. Die Verwundung durch ei Spieß wird auf die Lanze des Longinus zurück gefül Mittelglieder zwischen dieser Erzählung und dem Se fehlen. Doch liegen zahlreiche Belege für gegenseit Beeinflussung der westlichen und orientalischen Seg formeln vor. Daher könne man mit Sicherheit von obengenannten Segen sagen, daß sie keine heidnis germanischen Reminiszenzen enthalten. W

Babyloniaca VI E. Weidner, Zur babylonisch Astronomie 1—40 (II. *hahahatum* [Morgen- und Abe Röte], III. Mondlauf, Kalender und Zahlenwissensch IV. Zur Identifikation der Kakkab KAK-SI-DI [Siri Sirius und Prokyon]). — E. Weidner, Zur babylonisch Astronomie 65—98 (V. AN-BIL [Mittags-Sonne, Mitta Zeit, Meridian]. VI. Ein astronomischer Komment VII. Ein neuer Kommentar). — E. Weidner, Zur ba lonischen Astronomie 134—163 (VIII. Noch ein *nidu* [Wolkenhaufen], IX. Nachträgliches zu *hakukut* X. Der Schwalbenfisch [Dass in einem von W. erläuter Texte, S. 160, „der nordische Fisch, der Schwalbenfis und der Euphrat zusammen gestellt sind, biete e neue Stütze für die Heranziehung der Sternsage Nigidius zur Erklärung des Schwalbenfisches" bei F. Bo Sphaera 197 Anm. 1). — E. Weidner, Zur babylonisch Astronomie 216—220 (XI. Das Tierkreisbild des Wass manns in der babylonischen Astronomie). — E. Aßma Titaia, Titanen und Tartaros 236—239 (*Titan* soll bab. *tîtu* „Erde, Lehm", *Tartaros* von sum. *dardara* „Finst nisse" stammen; es wird verwiesen auf Philologus 19 S. 177 und 193 ff. Die Leidenschaft, griechiche Nam aus semitischen Sprachen zu erklären, hält also an). Sch

Archiv für Religionswissenschaft 1913. G. Roed Die ägyptischen „Sargtexte und das Totenbuch" 66— (S. 80—84 Mythologische Texte). — A. Marmorstei Legendenmotive in der rabbinischen Literatur 160—1 — R. Eisler, Zur Volkssage und altheidnischen Relig der Georgier 299 (Hinweis auf *The Quest* III 2 und 3, 19 Nachleben des Mondkultes von Iberia bei Strabo XI p. 5 in der heutigen Weiss-Georgs-Feier). — N. Terzaghi, Ü die Unverwundbarkeit des nemaischen Löwen 309— (widerlegt die in den Religionsgesch. Vers. u. Vorarbei XI 1 von Berthold in seiner Arbeit über die Unverwu barkeit des Helden, ausgesprochene Ansicht, daß Unverwundbarkeit des nemaischen Löwen noch Pin unbekannt und spätes Ursprungs sei). — M. P. Nilsso Die Verjüngung Aisons 314. — W. W. Fowler, T oak and the thunder-god 317—320. — R. Wünsch, Labrys im Pantikapaion 632 f. Sch

Revue des études Grecques XXVI. Ch. Hadacze L'Athèna Promachos 20—26; G. Seure: Les images thra de Zeus Kèraunos: *Ζβελσοῦρδος, Γεβελεΐζις, Ζαλμό* 225—261. Schm

Zeitschrift für romanische Philologie XXX W. Benary, Hervis von Metz und die Sage vom da baren Toten 57, 129—144. — O. Schultz-Gora, Ei Anspielung auf die Geschichte von der Katze mit der Ke bei Perdigon 485 (zu Cosquin Romania XL 374 ff). W. Benary, Zur Sage vom Findelkind 617—624 XXXVI 546—576). Sch

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl), Leoben.

Ernst Krause als Mythenforscher[1].

Carus Sterne und — Mythologie? Ja, wieso denn? Das paßte ja gar nicht zusammen? Ein naturwissenschaftlicher Litterat (vermutlich Dilettant?), der über Probleme philologischer Forschung schreibt, das kann schön werden! Sogar einen „bedeutsamen Fortschritt der Erkenntnis" verheißt das Buch. — Richtig: S. 9 läßt er den Ulfilas schwedisch reden!

Man machte es sich sehr leicht, Krause abzutun und machte damit ihm die Verteidigung leicht. Das waren die Germanisten. Von anderer Seite regnete es Lob. Dann folgte Schweigen.

Es ist heute wohl an der Zeit, eine gerechte Würdigung Krauses als Mythologen zu versuchen, wenn es auch noch immer nicht ganz leicht ist.

Fragen wir zunächst, was Krause getan hat. Wenn er selbst des Glaubens lebte, eine neue, naturwissenschaftliche, Betrachtungsweise eingeführt zu haben, so war das jedenfalls ein gründlicher Irrtum. Das hatten andere vor ihm zur Genüge getan. Und wenn Krause (S. VI) auf G. von Hahn hinwies, so hat er ja zum mindesten einen Vertreter dieser Richtung gekannt und — benützt; und wenn er selbst als sein von Hahns verschiedenes Ziel angibt, „die Urheimat der Arier in Nord-Europa zu erkennen" u. s. w., so hat ja Hahn gerade in diesem Sinne gearbeitet. Daß aber der Philologe, der in Folge seiner Schulung auch mythologische Texte lesen kann, nicht deshalb schon Mythologe, geschweige denn mythologischer Fachmann ist, war auch nichts neues, sonst müßte der Philologe ja in allem Fachmann sein, worüber seine Texte handeln. Das hat noch niemand geglaubt, warum sollte es also in der Mythologie anders sein? Wer aber mit sprachlichen Kenntnissen arbeiten will, — und das tut Krause in umfangreichster Weise! — der muß sich auch eine Kritik darüber gefallen lassen. Es nützt gar nichts, wenn Krause in den „Trojaburgen" mehrfach betont, daß er sich ja auf philologisch-linguistische Autoritäten stütze. Autoritäten haben nun einmal keine Dauer, und Krause mußte das von der Naturforschung her sehr genau wissen. Seine empörten Entschuldigungen in dieser Richtung sind ohne jedes Gewicht, und die Kritik Mogks zum Beispiel bleibt im wesentlichen unwiderlegt, und wenn Krause im Jahre 1893 erklärt, „der dumme Junge, der hier durchgebläut wird, heißt Jakob Grimm", so ist er selbst, nicht Mogk, derjenige, der Grimm zum dummen Jungen macht. In all diesen Auslassungen ist so wenig eine Spur der Widerlegung enthalten, wie in dem Anspruche, daß man es mit einem Naturwissenschaftler in etymologischen Dingen nicht streng nehmen dürfe, eine berechtigte Forderung liegt. Denn in Wahrheit stützte sich Krause in ganz hervorragender Weise auf sprachliche Gründe, und zwar ungleich mehr als auf naturwissenschaftliche. Wenn er sich nun auch auf die Tatsache berief, daß Namen ebenso gut entlehnt (und verdreht) werden, wie Mythen, so gehört doch zur Anwendung dieses Satzes nicht nur Scharfblick, sondern ein gediegenes Wissen auf sprachgeschichtlichem Gebiete. Denn gar manches, was dem ferner Stehenden auf den ersten Blick einleuchten mag, erweist sich in Wahrheit als völlig unmöglich. Wenn Krause (Tuiskoland S. 271) das Wort *Irmin* mit *Arjaman* zusammen bringt, mit letzterem aber wieder den *Ahriman*, dann hat man nur die Wahl zwischen der Annahme einer ungeheuerlichen Urteilsunfähigkeit, oder, da Krause solche sonst nicht erweist, eines argen Wissensmangels, arg für denjenigen, der doch mit diesem Stoffe arbeitet. Es ist durchaus kein „witzig sein sollender Ausfall über aus dem Zusammenhang herausgerissene Sätze", noch weniger eine „beschimpfende Unterstellung", wenn Meyer fragte, ob Krause denn nichts von dem schon in den Schulbüchern vertretenen Angramanjusch wisse. Denn als er seine Seite 271 schrieb, kann er unmöglich dieses Wissen besessen haben; er wußte auch nicht, daß Arjaman im Awesta vorkömmt, sonst wäre seine Ausführung unmöglich gewesen. Wieder beruft sich Krause hier auf Autoritäten: auf ein Buch von Maury, das 1863 erschienen war, und weiterhin auf Leibniz. Ein Kulturforscher, der auf einer Streife in der Naturwissenschaft vom „Phlogiston" und „Horror vacui" spräche und dafür „Autoritäten" beibrächte, wäre etwa ein Gegenstück. Hielt man aber derartiges Krause vor, dann schob er es als Einzelheiten, auf die es nicht ankomme, zurück. Es ist ein eigen Ding um Einzelheiten, zumal bei einem Buche, dessen Ganzes sich so stark aus Einzelheiten zusammen setzt, wie gerade „Tuiskoland". Man streiche nur versuchsweise die betreffende Ausführung und beobachte, wie viel vom Baue dann nachstürzt! Und auch hier, wie gewöhnlich, baut sich alles auf der Namenform auf. — In gleicher Weise ist S. 445 ganz verunglückt, wir heben aber nur heraus, daß dem Thraetaona die drei Söhne nicht zugeschrieben werden, darin also keine Bestätigung für Feridun liegt, außerdem aber diese drei Söhne, als Repräsentanten von Völkern, höchst wahrscheinlich nicht ursprünglich sind, eine Beglaubigung also sehr nötig hätten.

[1] Der Aufsatz ist 1904 geschrieben und war für eine Zeitung gedacht. Wir lassen die damalige Einleitung weg und drucken ihn sonst unverändert ab, da die Entwickelung der letzten zehn Jahre an dem Bilde nichts geändert hat. Wir haben die Absicht, noch weitere Umrißzeichnungen von heute wieder beachteten Mythologen aufzunehmen, deren Bild in der Geschichte der Forschung noch allzu sehr schwankt. — Ernst Krause starb am 24. August 1903.

Mit dieser „Kleinigkeit“ erledigen sich anderthalb Seiten, es ist also keine Kleinigkeit. — Oder man streiche auf S. 10 den scheinbar anspruchslos-gleichgültigen Satz: „Der Ararat der Armenier und Perser scheint nach Lenormant sogar nach dem Himmelswagen *(arya ratha)* benannt[1].“ Erstens hat der Berg noch niemals Ararat geheißen, weder früher noch heute, und der Name bezeichnet vielmehr eine Ebene, und zweitens lautet die alte Form *Urarthu,* ist also nicht arisch; und wieviel Jahrzehnte vor Krauses Buche war das bekannt! Hier wird Lenormant zur „Autorität“ gestempelt, auf die man sich 1891 berufen könne. Aber nochmals: man streiche den Satz, und wo bleibt dann der Eindruck der sonstigen „Argumente“? Es handelt sich also wieder um keine Kleinigkeit. — Wir haben damit nur drei Beispiele heraus gegriffen, die vielleicht nicht jedem gleich auffallen. Es wäre sehr leicht, sie zu vermehren, z. B. aus S. 33, 34, 35, und stets liegt das Gewicht der Beweisführung im Sprachlichen. *Svantovit* wird mit *Svalin* und *Svafur* zusammen gestellt (Autorität: Bergmann), die *Iron* (Osseten) nennen sich „Herus Söhne“ (Autorität: Klapproth?); als Autoritäten für 1891 werden Zoëga, Buttmann, Pott und noch gar manche wirkliche Autorität der Vorzeit und manche zu diesem Zwecke gestempelte der damaligen Gegenwart angerufen.

Fassen wir diese Erscheinungen zusammen, so ergibt sich ein charakteristisches Bild.

Ein Naturforscher hat lebhaften Sinn für Mythologie, bemerkt in der Litteratur einen Irrweg über den anderen und meint nun, seine naturwissenschaftliche Schulung sei es, die gerade ihn zu dieser Erkenntnis befähige; denn wenn die Mythen alte Naturphilosophie, also Naturwissenschaft darstellen, da ist er ja eigentlich ein Fachmann für Mythenforschung, weit mehr als z. B. ein Philologe. Dieser Gedankengang enthält einen Grundfehler, den gerade Krause nicht merkt, der Verfasser von „Werden und Vergehen“ mit seiner Begabung, die ihn bei anderen Einflüssen in seiner Jugend wohl zum Historiker gemacht haben würde. Er übersieht, daß er seine Erkenntnisse gar nicht auf naturwissenschaftlichem Wege gewonnen hat, sondern auf dem gleichen, wie seine Vorgänger, auf dem vergleichenden, und damit freilich im Gegensatze zu mehreren Philologen, die damals gerade den Markt beherrschen, und zwar wesentlich darum, weil die vergleichende Methode wieder einmal Fiasko gemacht hatte. Das war eingetreten, weil die vergleichende Sprachforschung in der Mythenvergleichung einseitig überwuchert und Namen und Gestalten verglichen hatte, nicht aber Mythen. Als aber Krause zu arbeiten begann, da konnte wohl gerade er, in Folge der ihm vorschwebenden neuen Erkenntnisse, am wenigsten an dem sprachlichen Stoffe vorüber gehen. Er mußte ihn benützen und fand ihn reichhaltiger als den naturwissenschaftlichen. Hier fehlte ihm das selbständige Urteil über das bereits reichlich erworbene Wissen, und so führten ihn die Verhältnisse zu jenem eigenartig unwissenschaftlichen Operieren mit Autoritäten, das ihm auf naturwissenschaftlichem Gebiete wohl selbst dilettantisch im schlimmen Sinne erschienen wäre.

Es wäre sehr interessant, wenn sich feststellen ließe, ob eine derartige Annahme von „Autoritäten“ auf kulturwissenschaftlichem Gebiete in den Kreisen der Naturforscher vielleicht eine allgemeinere Erscheinung wäre. Vereinzelt tritt sie jedenfalls nicht auf, es gibt der Belege genug. Aber woran liegt das?

Mit dem Vorstehenden wären aber nur die Gebresten der Krauseschen Forschungsweise umrissen. Sein eigenes Urteil über seine Leistung geht fehl, die Leistung aber liegt vor. Worin besteht, worauf beruht sie?

Da kömmt vor allen Dingen seine Belesenheit in Betracht, und zwar weniger durch ihren Umfang als durch ihre Eigenart. Krause kennt, was die andern nicht kennen oder als wertlos verwarfen. Die Übersicht aber, die Möglichkeit zu vergleichen, zeigte gerade ihm, welchen Wert diese Litteratur denn doch hatte. Und so besteht seine eigentliche Leistung darin, daß er unbenützte Stoffe, im Ganzen sehr glücklich verarbeitet, vorlegte und damit ganz neue Ausblicke erschloß. Das beruht auf seiner Heranziehung jüngerer Quellen, die bisher als zu jung galten, während man noch jüngere, die Überlieferungen der Gegenwart, getrost verarbeitete, und auf der Heranziehung der slavischen Überlieferungen, die man z. T. aus dem gleichen Grunde mißachtet hatte. Was sonst gerade damals manchem neu erscheinen mochte und tatsächlich vielen neu erschienen ist, war in Wirklichkeit längst Gemeingut der Mythenforschung, von der sich freilich gerade die germanische Philologie immer mehr los gelöst hatte, wie es scheint nicht zum Schaden der Mythologie.

Wir haben bisher keine nachträgliche Besprechung des „Tuiskolandes“ geben wollen und gehen auch weiterhin nicht auf Einzelheiten ein. Es soll nur einen Versuch gelten, den um die Mythenforschung zweifellos hoch verdienten Verstorbenen nunmehr den Leidenschaften zu entrücken und nach beiden Seiten hin, Lobes und des Tadels, eine ruhigere Würdigung anzubahnen. Hat doch Krause in seinem galligen Vorworte zu den Trojaburgen so kräftig über die Stränge

[1] Die Sache kehrt wieder S. 112 und nochmals S. 274.

gehauen, daß er in dem einen Lager eine triumphierende Schadenfreude, im andern einen in Gestalt eisiger Verachtung sich bekundenden Haß hervor gerufen hat. Der Wissenschaft ist mit keinem von beiden gedient, das steht fest! Es dürfte also jetzt wohl die Zeit gekommen sein, einerseits anzuerkennen, daß Krause etwas recht Achtenswertes geleistet hat, für das wir ihm dankbar sein müssen. Andrerseits aber bedeutet sein Buch durchaus keinen Markstein in der mythologischen Forschung, wie von anderer Seite behauptet worden ist. Am treffendsten charakterisiert hat das Buch wie den Mann wohl Wilhelm Bölsche mit seinem Satze „man fährt durch das Rad und nicht durch den Hemmschuh", nur möchten wir bitten, dabei nicht zu vergessen, wie wichtig denn doch auch die „nörgelnde" Wissenschaft vom Hemmschuh ist! Gerade Krauses Buch muß diesen Gedanken so recht lebhaft anregen, denn mit ihm ist gar oft das leichte Rad hindann gerollt.

Andererseits kennt die Wissenschaft wohl manches Epoche machendes Werk, das nicht entfernt so viel allgemeine Anregung geboten hat, wie Krauses „Tuiskoland". So steht denn zu erwarten, daß manches Falsche in dem Buche einen andern auf den richtigen Weg leiten und geleitet haben wird, auf den er nie geraten wäre ohne Krause. Und desgleichen wird wohl manches Gute nachträglich „neuentdeckt" werden, weil es gerade in „Tuiskoland" stand. Ganz zu vermeiden ist so etwas nie, denn es geschieht eben auch unbewußt. Möchten aber wenigstens keine bewußten Vertuschungen unterlaufen: eine kommende Zeit bemerkt die Absicht doch.

In der Forschung kömmt es nicht auf die litterarische Bewertung eines Buches als Ganzes an. Sagen wir also getrost, „Tuiskoland" war, unter einem gewissen Sehwinkel, als Ganzes wirklich ein verfehltes Buch. „Makulatur" ist es darum noch lange nicht, selbst wenn es 50 Prozent Makulatur enthielte, ja von einem gewissen, noch immer nicht unberechtigten Standpunkte aus, vielleicht noch mehr. Aber das Buch umfaßt 624 Seiten. Nehmen wir an, von diesen wären 250 beachtenswert, 100 Silber und 20 Gold, dann bleibt in der Spreu wahrlich noch Korn genug, das zu bergen wohl lohnt.

Le petit Chaperon rouge.

Von Georg Hüsing (Wien).

Das „Märchen" Nr. 26 der Grimmschen Sammlung unter dem Titel „Rotkäppchen" ist wohl stets mehr als alle anderen mythologischer Herkunft bezichtigt und gewöhnlich auch gleich bis auf's Tipfelchen gedeutet worden. Sein Sinn ist so klar, wie man es nur verlangen kann, entweder die Sonne, die von der Dämmerung (oder dem Meere) verschlungen wird, oder der leuchtende Mond, den der Schwarzmond frißt, die Morgenröte, die von der Sonne verzehrt wird, der Blitz, der hinter der Wolke verschwindet usw., und auch aus beängstigenden Träumen würde man die Erzählung — freilich dann unmythologisch — erklären können: Rotkäppchen steht niemand im Wege, ist allen lieb und angenehm, durch Bilder und sogar durch steinerne Denkmäler verewigt, eine der köstlichsten Perlen der — französischen Literatur.[1]

Es ist wirklich kein „Urmythos der Menschheit", sondern offenbar im 17. Jahrhundert in Frankreich geboren und eines der artigsten französischen Kunstmärchen, vielleicht die gelungenste Fälschung, die wir auf diesem Gebiete überhaupt besitzen, zugleich aber ein lehrreiches Beispiel, wie ein Märchen nicht aussieht.

Ich habe den Eindruck: wem nicht die Grimmsche Sammlung den Sinn für das Märchen verderbt hat, der sieht, daß hier kein echtes Märchen vorliegt. Doch mit „Sehen" und „Eindrücken" sollen wir nicht arbeiten, und darum muß ich zu anderen Mitteln greifen und zunächst einmal daran erinnern, daß die Echtheit des Märchens dadurch glaubhaft gemacht wird, daß man bei weit aus einander wohnenden Völkern die gleiche Erzählung in verschiedener Ausprägung wieder findet, wobei die Erzählung, wenn sie vollständig erhalten ist, eine Fülle von einzelnen Zügen, sogenannten „Motiven" aufzuweisen pflegt, deren Gesamtsumme sich gewöhnlich erst aus der Vergleichung der einzelnen Fassungen unter einander ergibt; eine Fassung pflegt die andere zu ergänzen, denn die wesentliche „Entwickelung" des Märchens beruht auf dem Vergessen.

Nichts von all dem beim Rotkäppchen. Das französische Original erschien 1697 (bei Perrault Nr. 2) und ist spätestens seit dieser Zeit auf die Wanderung gegangen. Es dürfte also um 1700 wohl sicher auch den Rhein, die Alpen übersprungen haben, fand sicher in ganz Frankreich und über die Pyrenäen hin Anklang und hatte ausgibig Zeit, sich in den die Märchen tragenden Schichten der Völker nieder zu schlagen und dort so einzuwurzeln, daß 1800, als Tieck das „Märchen" nach Perrault bearbeitete, dieser „literarischen" Ausprägung auch schon eine volkstümliche gegenüber stehen konnte. Es beweist nichts für das Märchen, wenn die Herausgeber der Sammlung von 1812 die Erzählung von zwei verschiedenen Personen in Kassel gehört

[1] Man vergleiche übrigens Reinhold Köhlers Ausführungen über das Märchen von der Nachtigall und der Blindschleiche (Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde I (1891) S. 53 ff).

hatten.[1]) Weitere Varianten waren den Herausgebern nicht bekannt, denn die im III. Bande dazu gestellte schwedische Ballade hat mit Rotkäppchen nichts zu tun. Auch bei Reinhold Köhler habe ich keine Variante finden können, und Boltes Neubearbeitung des III. Bandes zeigt doch wohl, daß es wirklich keine gibt.

Man verstehe das nicht falsch. Wenn das Mädchen in einer Fassung verschlungen werden soll, aber entrinnt, in einer anderen verschlungen wird, in einer dritten verschlungen und wieder heraus geholt wird, so sind das „Ausbiegungen" der Erzählung, die mit mythologischer Varianten-Bildung gar nichts zu tun haben. Es ist schwer und eigentlich immer unmöglich, für den Mythos etwas auf konstruktivem Wege zu gewinnen, und doch will ich wenigstens andeuten, in welcher Richtung eine mythologische Variante zum verschlungen Werden etwa zu suchen sein könnte: Rotkäppchen könnte vor Angst zu Stein erstarren, oder in ein Vöglein verwandelt werden, aber — vom Wolfe gefressen werden oder ihm wirklich entgehn ohne gefressen (verwandelt) zu werden, das sind wahrlich keine mythologischen Varianten.

Die Urgestalt der Fälschung kennen wir natürlich nicht, denn Perrault wird ja wohl nicht als der Dichter gelten können. Wir wissen also nicht, ob die Geschichte, die bei Grimm (Nr. 5) den Titel führt „Der Wolf und die sieben jungen Geißlein", von Anfang an als Vorbild gedient hat oder erst später herein geriet, was möglicher Weise erst in Hessen sich abgespielt haben könnte, und was wohl als das Wahrscheinlichste sich ergibt. Endete aber die Erzählung ursprünglich einfach damit, daß der Wolf das Mädchen verschlang, dann kann man von vornherein kaum überhaupt von einem „Märchen" reden. Auch was Bolte sonst aus jüngeren französischen Fassungen noch nachholen kann, sind offenbar neu erworbene Ausschmückungen, die aus echten Märchen herein geraten sind.

Was Bolte an weiteren Fassungen anführt,[2] kann ich nur zum Teile nachprüfen; die zigeunerische Fassung gehört überhaupt nicht zu Grimm Nr. 26, sondern zu Nr. 5. In der rumänischen führt ein Knabe das Gespräch mit dem „fremden Großvater", der einen großen, großen Hut auf hat und auf dem Herde sitzt, als der Knabe Holz auflegen will. Zum Schlusse frißt der fremde „Großvater" den Knaben. Die italiänische (wälschtirolische) Erzählung, in der an Stelle des Wolfes der Orco steht, schließt ebenfalls damit, daß der Orco das *cappelin rosso* verschlingt, berührt sich übrigens mit der gasconischen Erzählung bei Bladé (III 189 N. IX) darin, daß das Mädchen die fleischlichen Reste ihrer Großmutter essen und ihr Blut als Wein trinken soll. Fügen wir hinzu, daß Bolte noch je eine portugiesische und eine wendische Fassung anzuführen vermag, zu denen wohl noch eine aus Kärnten tritt, so ergibt sich ein überraschend geringes Ausbreitungsgebiet, wie andrerseits der Inhalt so dürftig erscheint, daß von einem Märchen schon deshalb nicht mehr die Rede sein kann.

Mir will aber scheinen, es ist auch kein Bruchstück, kein Märchenrest, es ist eine Erzählung etwa wie die „vom kleinen Muck", aus Erinnerungen an Märchen eines schönen Tages beim mündlichen Erzählen zusammen gedichtet.

Ein endgültiges Urteil darf ich mir noch nicht erlauben, da ich eben nicht allen Stoff zur Verfügung habe, den Bolte zusammen stellte. Ich halte mich aber gleichwohl nach dem mir Bekannten zu der Vermutung berechtigt, daß das wenige mir Fehlende am Gesamteindrucke nichts werde ändern können. Um auch dem in solche Fragen nicht eingearbeiteten Leser das Ergebnis einleuchtender zu gestalten, werde ich freilich bei Gelegenheit an der Hand weiterer „Märchen" zu entwickeln haben, welche inneren Gründe dagegen sprechen, im „Rotkäppchen" ein Märchen zu sehen.

Für den Mythos kommt die Erzählung nicht in Betracht.

[1]) Es sind das Jeanette Hassenpflug und die „alte Marie", die im Hause des Apothekers Wild lebte und von der Dortchen Wild in Kinderjahren bereits mit Märchen gefüttert worden war. — Die Angabe des 3. Bandes „Aus den Maingegenden" wäre danach eine vielleicht nicht ganz berechtigte Verallgemeinerung, wenn Wilhelm Grimm auch gehört haben mag, daß noch andere Leute in der Nachbarschaft das Märchen kannten. Gerade die alte Marie hat das „Märchen" in der verderbten Gestalt erzählt, in der das Mädchen nicht gefressen wird. Von beiden Erzählungen aber gilt, daß es nur eine Hypothese wäre, wenn jemand behauptete, sie entstammten nicht der Perrault'schen Sammlung.

[2]) Wer der Frage weiter nachgehen will, denke auch an das Märchen bei E. Cosquin, La Chaudière bouillante et la feinte Maladresse (Rennes 1910) S. 34, wo der Wolf am Schlusse durch die Esse in einen Kessel mit siedendem Wasser herab fällt.

Die Flucht der Rtiš.

Von Wolfgang Schultz (Wien).

Der 17. Jašt schildert zuerst, wie Rtiš Wohwi Herrlichkeit und Reichtümer denen schenkt, denen sie sich zugesellt (6—14), dann gibt er ein Zwiegespräch zwischen der Göttin und Zaraþtuštra. Dieser hat sie gerufen, sie kommt mit ihrem Wagen angefahren und lädt den Propheten ein, sich an denselben zu lehnen (15—22); jetzt könnte die eigentliche Unterredung

folgen. Statt dessen werden (23—53) mit Hülfe von Entlehnungen aus anderen Teilen des Awesta Helden aufgezählt, denen sie Bitten erfüllt hat. Dann erst folgt eine Anordnung der Göttin über ihr Opfer (54), also offenbar gerade das, was sie dem an ihren Wagen gelehnten Zaraþuštra zu sagen hätte. Mir scheint, daß sich in der Tat 54 zwanglos an 22 anschließt, so weit man dies bei dem selbst wieder mangelhaften Zustande der Verse vor 22 erwarten kann. Und es folgt nun noch die dreifache Klage der Göttin über die drei ärgsten Schandtaten, die ihr die Menschen antun können. Jede dieser Klagen schließt mit der Frage, wohin die Göttin fliehen solle (57—59) und Ahura Mazdās Rat, sie solle sich ins Innere des von ihm errichteten Herrscherhauses begeben (60), nimmt offenbar die Vorstellung von 6—14 wieder auf, nämlich daß dort Wohlstand herrscht, wo Ṛtiš ist.

Mir scheint nun, daß in all dem mehr Zusammenhang liegt, als die heutigen Einschübe auf den ersten Blick erkennen lassen. 15—22 gehört an den Anfang. Zaraþuštra ruft die Göttin zum Opfer, um von ihr Belehrung über die rechte Art ihrer Verehrung zu empfangen. Das erinnert z. T. an Jašt V 90—95. Dort empfängt Zaraþuštra ähnliche Belehrungen von Ardwi Sūrā Anāhita, die ebenfalls eine ganze Reihe in ihrem Sinne mangelhafter Wesen vom Opfer ausschließt. Aber Ṛtiš begründet auch noch ihren Wunsch, daß Greise und Greisinnen, Knaben und unreife Mädchen, davon ausgeschlossen sein sollen, mit dem Verhalten dieser Wesen bei ihrer Flucht vor den Nawatara (54—56). Wir fragen: weshalb floh sie denn vor den Nawatara und weshalb verfolgten diese sie? Das beantworten uns die beiden anderen Hauptstücke des Jaštes: Ṛtiš flieht vor drei Schandtaten — und diese werden eben die Nawatara begangen haben — und Ṛtiš bringt dem, bei dem sie weilt, Wohlstand — deshalb verfolgen sie die Nawatara. Gibt es irgendwo eine Sage etwa dieses Inhaltes?

Die vielleicht noch in Athen nach 276 v. Chr. im Auftrage des Antigonos Gonatas verfaßten Phainomena (v. 101—134) des Aratos erzählen uns nun, wie Dike unter den gerechten, sich mit dem Ackerbaue begnügenden Menschen des goldenen Zeitalters weilt und ihnen Rinder und Pflüge, Frieden und Reichtum verleiht. Mit dem silbernen Geschlechte aber verkehrte sie *ὀλίγη τε καὶ οὐκέτι πάμπαν ὁμοίη*. Nur gegen Abend kommt sie als „Mädchen aus der Fremde" aus den Bergen *μουνάξ*, wozu ein Scholion die wunderliche Erläuterung bietet *σὺν ἑνὶ μόνῳ· ἀνδρὶ κἀκείνῳ δὲ συνετύγχανε, ὡς ἔοικεν, ⟨ἐπὶ⟩ τῷ τὴν κακίαν τοῦ γένους ἀλλάξαι*[1]. Sie versammelt die Menschen auf den Hügeln, hält ihnen ihre Schlechtigkeit vor und entflieht wieder in die Berge, während das Volk vergeblich nach ihr die Hände ausstreckt. Dann folgt das eherne Geschlecht, welches das erste Messer schmiedet und zuerst die für den Pflug bestimmten Rinder zur Mahlzeit schlachtet. Dadurch wurden sie der Dike so verhaßt, daß sie zum Himmel empor flog. Dort kennen wir, wenn wir von der künstlichen Gleichsetzung mit der Jungfrau im Tierkreise absehen (Hesiodos, Werke und Tage 256 f), Dike als Beisitzerin des Zeus. Daß Aratos seine ganze Erzählung aus Hesiodos (Werke und Tage 197 ff.) heraus gesponnen habe, ist nicht glaublich. Denn Hesiodos erzählt nur, daß *Αἰδὼς* und *Νέμεσις* (Scham und Verhängnis) im eisernen Zeitalter ob der Frevel der Menschen in weißen Gewändern zum Himmel entfliehen werden — *δίκη δ' ἐν χερσί, καὶ αἰδὼς οὐκ ἔσται* (vgl. Porph. de abstin. III 27) — weiß aber nichts von einem schrittweisigen Entweichen. So etwas erfindet ein Aratos nicht, so wenig wie den Zug vom Verzehren der Rinder, und wir werden eben anzunehmen haben, daß er noch aus anderer Quelle schöpfte. Daß der Frevel an den Pflugtieren so hervor gehoben wird, mutet (was auch die Scholien faseln mögen) ganz iranisch an. Hesiodos (ebd. 220 ff) schildert die Gaben der Dike an die Gerechten, bei denen sie weilt, in ähnlichen Farben wie Jašt VII 6—14 (vgl. die metrische Bearbeitung bei K. F. Geldner, Drei Yasht, Stuttgart, 1884 S. 96—99). Dike als Beisitzerin des Zeus erinnert uns auch sonst an Ṛtiš, die Ahura Mazdā einlädt *in das Innere des Hauses | des schönen für den Herrscher erbauten* (60). Wenn sie dem silbernen Geschlechte nur mehr *ὀλίγη τε καὶ οὐκέτι πάμπαν ὁμοίη* erscheint, so darf man hierin doch wohl mehr suchen, als daß sie bloß selten und nicht mehr lächelnd kommt und vielleicht Jašt XVII 15 vergleichen: *Nach Wunsche bist du im Stande, | deinem Leibe Glanz zu verleihen.* Die eigenartige Formel *parijasat, paritačat* (sie ging herum, sie lief herum), mit der unser Jašt jedes Mal die Verleihung einer Gabe an einen der die Ṛtiš verehrenden Helden einleitet, und die *Ṛtiš, deren Räder sausen,* erinnert uns an Hesiodos ebd. 222 *τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἑλκομένης, ᾗ κ' ἄνδρες ἄγωσι δωροφάγοι (die Gerechtigkeit hat ihren schnellen Schwung,* geht ihren Weg, *wohin geschenkfressende Männer sie auch schleppen mögen).* Das sind Anklänge in Einzelheiten, die doch so weit gehen, daß ein tieferer Zusammenhang zwischen Dike und Ṛtiš angenommen werden muß. Wenn namentlich aus den Tragikern ein 'uralt mythischer Zusammenhang zwischen Schicksal, Recht und Licht' spricht (H. Usener, Götternamen 180 f),

[1] Sollte man an *Ὅρκος* bei Hesiodos, Werke und Tage 219 zu denken haben? Von den drei Brüdern der Ṛtiš: Srōša, Rašnuš und Miþra hat der mittlere wohl die beste Aussicht, wirklich zu ihr zu gehören.

so ist dann besonders wichtig, daß auch das *hwarnah* von Jama flieht, als er Fleisch ißt, und zwar schrittweise — wie Dike von den Fleisch essenden Menschen des ehernen Zeitalters.[1]

Es könnte also ein Mal an die Schilderung des Wohlstandes der Nawatara[2] durch die bei ihnen weilende Göttin angeschlossen haben eine Schilderung des Übermutes der Beglückten und die dreifache Klage über die Schandtaten der Übermütigen. Aber die in unserem 17. Jašte erhaltenen Stücke lassen sich nicht mehr zu solchen Zusammenhängen vereinen. Der Übermut der Nawatara ist nicht ein Mal mehr in Andeutungen erhalten, und die Klage steht nicht auf derselben Stufe wie das Übrige. Das unfruchtbare, das vergewaltigte und das ehebrecherische Weib erinnert uns an die unfruchtbaren Weiber, die nicht am Opfer der Göttin teilnehmen sollen. Weshalb sind nun nicht auch Notzüchtler und Ehebrecher davon ausgeschlossen? Eben weil beide Stücke auf verschiedener Stufe der Entwickelung oder des Vergessens ursprünglicherer Vorstellungen stehen. Wenn Sataspes, des Theaspis Sohn, zur Strafe, daß er einer Jungfrau Gewalt angetan hat, nach dem Wahrspruche der Hutōsa Libyen — d. h. doch wohl die Erde — umschiffen soll (Herodotos IV 43), so scheint er eben einer zu sein, den die Erde nicht mehr duldet[3]. Bestrafte man dann etwa ein Mal Abtreiben der Leibesfrucht mit Verdursten, Ehebruch mit Ersticken? Das ist — ganz unbeschadet der awestischen und nachawestischen Strafen für solche Verbrechen — nicht anzunehmen; denn auch hier wird man nie so systematisch[4] vorgegangen sein. Aber daß Ṛtiš nach älterer Auffassung sich wohl in drei Reichen verbergen wollte, ist doch anzunehmen; und dann wäre eben das Reich des Wassers im 17. Jašte ausgeblieben. Wußte aber Ṛtiš nicht, ob sie sich in der Luft (Himmel), in der Erde [oder im Wasser] verbergen solle, dann müßte sie sich auf der Flucht vor den Nawatara tatsächlich in allen dreien der Reihe nach verborgen haben. Der Bericht von ihrer Flucht aber, den sie selbst gibt, erwähnt bloß ein Versteck in der Klaue des Rindes und eines am Halse des Schafes. Das sind beides Landtiere, und diese Verse stehen also wieder auf einer anderen Stufe der Entwickelung oder des Vergessens. All das deutet darauf hin, daß hinter unserem Jašte eine längere Geschichte mythologischer Vorstellung von Ṛtis liegt. Versuchen wir also, uns von der Ansicht frei zu machen, daß auch diese Göttin eine mazdajasnische „Abstraktion" sei, beachten wir, daß sie als Tochter des Ahura Mazdā und der Spəntā Aramatiš, als Schwester der drei Brüder Srōša, Rašnuš, Mitra genannt wird (16), daß sie also ihre feste Stellung im „Pantheon" — aber, was noch mehr gilt, auch ihre klare Beziehung zu anderen, nicht bloß „abstrakten" Wesen, wie eben zu Aramatiš und Rašnuš hat! Das empfiehlt wohl, sie vom Mythos her zu beleuchten. So raten wir von dem Vergleiche mit Dike her, daß Ṛtiš wohl geflügelt sein sollte und daß sie etwa gar als Fliege, oder, mazdaistischer, als Biene sich in der Klaue des Stieres und am Halse des Widders verborgen haben könnte; denn dazu mußte sie doch recht klein sein.[1]

Der Mythenforscher kann manchen Fehler machen, wenn er sich fremder Behandlung des Textes anvertraut; er wird aber diesem Schicksale noch eher verfallen, wenn er dem mythologischen Winke eines Nichtmythologen folgt. E. Stucken kann uns als Beispiel für Beides gelten: er mußte Cosquins Tadel über sich ergehen lassen, weil er Chamberlains *Yellow-Stream* auf Treu und Glauben hinnahm, und er ist auch zu tadeln, daß er sich von Darmesteter verleiten ließ (Astralmythen 345), die Flucht der Ṛtiš zu der des Odysseus aus der Höhle des Polyphemos zu stellen — bloß weil sie sich am Halse eines Widders verbirgt. Hier haben wir einen jener Fälle, in denen die Übereinstimmung in bloß einem Motive nicht hinreicht. Wo haben wir in der Odyssee das zweite Tier, unter dessen Hufe sich Odysseus verstecken könnte? Und wo wäre die Höhle, aus welcher Ṛtiš flöhe? Und welche Ähnlichkeit sollte zwischen Polyphemos und den Nawatara bestehen? Von einem Anschlusse an die Polyphemos-Sage im engeren Sinne kann also gewiß keine Rede sein.

Wir müssen daher von anderer Seite her einsetzen. Was heißt *fraguzajanta*? Wohl nicht mehr, als daß die Kinder bewirkten, daß Ṛtiš

---

[1] Vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien S. 212 f.

[2] Diesem „jüngeren" Geschlechte müßte das „ältere" der durchaus gerechten Männer gegenüber gestanden haben. Auf die sonstigen mit dem Namen der Nawatara zusammen hangenden Fragen gehe ich an dieser Stelle nicht ein.

[3] Die Vorstellung, daß der Meineidige (Mörder) aus allen vier Reichen ausgestoßen ist, hat Empedokles in seinem Sühnliede mit besonderer Wucht entwickelt (Diels FVS² I 207 fr. 115).

[4] Vgl. meine „Sittenlehre des Zaraθuštra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit" im Jahrbuche der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1913 S. 22. Eine feste arische Strafordnung gab es wahrscheinlich nie, da der Strafvollzug im Ermessen des Einzelnen stand und nicht Sache öffentliches Rechtes war.

[1] Bei Ch. Swynnerton, Indian Nights Entertainment, London 1892 Nr. 81 verwandelt eine Hägse zwei Mädchen in Fliegen, um sie vor ihrem Manne zu schützen, und später steigt eines davon auf einen Baum, während das andere Hirsche weidet. Damit ist Sp. 111 der Hinweis auf Letiko zu vergleichen.

in ihrem Verstecke bemerkt wurde; heraus gescheucht mußten sie die Nawatara haben, und es genügt, wenn die Kinder als Zuschauer des Vorganges sich zum Verrate hergaben. Aber die Opfervorschrift schließt auch die Greisen aus. Daraus folgern wir, daß Ṛtiš zuerst von den Kindern, dann von den Greisen verraten wurde. Nun gelang aber doch offenbar die Flucht, und also drängt sich die Frage auf: wer beschützte die Göttin. Daß unser Text nicht vollständig ist, lehrt der Schluß von 56, wo sich eben jene Wendung wiederholt, mit welcher die Erzählung vom ersten und zweiten Verstecke eingeleitet wird. Das wäre also der Rest des Anfanges der dritten Strophe. Wir versuchen, den Text heraus zu arbeiten:

jat mām tura[1] pazdajanta
āsuaspa Nawatara,
azəm aguzoi tanuwəm[2]
adari pādəm stōrahjo[3]
aršāno barmājōnahjo. —
ātčit mām fraguzajanta
joi aprṇāju taruna,
joi kanina anupaita.

jat mām tura pazdajanta
āsuaspa Nawatara
azəm aguzoi tanuwəm[2]
adari moišahjo garo
waršanoiš satokarahjo. —
ātčit mām fraguzajanta
joi naro paristāḫšudro
joi ǰahika paradaḫšta[4].

jat mām tura pazdajanta
āsuaspa Nawatara
⟨azəm aguzoi tanuwəm[2]
adari . . . . . .
. . . . . —
āt noit mām fraguzajanta
joi . . . . . .
joi . . . . . .⟩

Das läßt sich etwa übersetzen wie folgt:

Als eilig einst verfolgten mich
schnellrossig die Nawatara,
hab ich verborgen meinen Leib
unter den Fuß des Weidetiers,
des männlichen, des brüllenden[1]. —
Jedoch es wiesen mein Versteck
die unmündigen Knäbelein,
die Mägdlein, die noch unreifen.

Als eilig einst verfolgten mich
schnellrossig die Nawatara,
hab ich verborgen meinen Leib
unter den Hals des Widderviehs,
des Herde hundert Schafe zählt. —
Jedoch es wiesen mein Versteck
die Männer, denen Samen fehlt,
die Vetteln, die der Regel bar.

Als eilig einst verfolgten mich
schnellrossig die Nawatara,
⟨hab ich verborgen meinen Leib
unter . . . . . .
. . . . . —
Jedoch nicht wiesen mein Versteck
die Männer . . . . . .
die Weiber . . . . . .⟩

Dazu gibt es nun ziemlich nahe Parallelen in christlicher Umbildung, die sich z. T. noch unmittelbar auf heidnische Vorbilder zurück führen lassen. Nach einer estnischen Sage glaubt eine Jungfrau mit Namen Marie einen Mann gefunden zu haben, sieht sich in ihm enttäuscht und flieht, nachdem sie ihn getötet hat (dieser erste Teil klingt also an die Blaubartgruppe an). Auf der Flucht sucht sie Schutz an verschiedenen Orten: bei Brunnen, Hanfe, Birke, Kiefer, Tanne, Wachholder. Alle haben Ausreden, daß sie die Fliehende nicht aufnehmen können, nur die Espe schützt sie mit ihren Blättern, die Erle nimmt sie unter ihre Rinde auf. Dazu verzeichnet Dähnhardt II 38 f Verwandtes. Die Jungfrau, die hier schon Marie heißt, ist alsbald die Mutter Jesu, und dann muß auch dieser die Flucht mitgemacht haben, deren Ziel jetzt Ägypten wird. Das führt über zu den Geschichten von Jesus unter dem Schafschwanze (ebd. II 57 ff). Nach der Sage von Naxos suchen die Henker des Herodes nach dem Kinde. Sie würden an einem Stalle, der am Wege lag, vorbei gegangen sein, wenn nicht die Esel sie durch ihr Geschrei auf denselben aufmerksam gemacht hätten. Allein das Kind entschlüpft aus dem Stalle und verbirgt sich unter dem Schwanze einer Ziege. Doch diese hebt den Schwanz empor, so daß es unter den eines Schafes fliehen muß, das zu einer in der Nähe befindlichen Herde gehört. Das Schaf verrät das Kind nicht, und die Henker ziehen unverrichteter

[1] Daß die Nawatara und die „Turanier" im Spiele seien, entfällt, wenn man bedenkt, daß das *ća* aus dem Metrum fällt. Außerdem ist *tura* kein *Tūrija* und *Nawatara* kein *Nawatarija*.

[2] Diese Zeile ist auch durch die hier versuchte Umstellung der Worte wohl noch nicht geheilt; doch wird, was ehedem da stand, schwerlich anderen Sinn gehabt haben.

[3] *gəuš* ist überliefert, füllt aber den Vers nicht.

[4] Diese zwei Zeilen sind nach Vers 54 gebildet und versuchsweise an diese Stelle eingesetzt. Der überlieferte Text wiederholt die Knaben und Mädchen.

[1] Die Bedeutung des Wortes ist unbekannt, die Übersetzung diene bloß als Lückenbüßer.

Dinge ab. Wie dort Bäume haben wir hier Tiere, welche Hülfe verweigern und andere, welche helfen. Das Schaf ist unter einer Herde, wie das der Ṛtiš. Außerdem sind Verräter da, die Esel. Eine rumänische Sage (ebd. 54) erzählt, daß der Held Sisin seine Schwester Melintie vom Teufel befreien will, der ihr schon fünf Kinder geraubt hat. Hier hat sich der Teufel in Gestalt eines Hirsekornes unter dem Hufe des Pferdes Sisins versteckt (vgl. Dähnhardt I 266), und nun wird er von Sisin statt die Schwester vom Teufel verfolgt. Hier kehrt also der zweite von Ṛtiš berichtete Zug wieder, freilich bei vertauschten Rollen. In dem neugriechischen Märchen bei Hahn Nr. 41 will Letiko nach Hause, und der „Sonnenball" will sie zuerst von zwei Füchsen heimbringen lassen, bestimmt aber dann zwei Hasen zu diesem Dienste. Während die Hasen grasen, steigt Letiko auf einen Baum und eine Lamia will ihn umhauen, um sie zu fressen. Letiko schickt die Lamia ihre Kinder säugen und flieht unterdessen. Hier steht also die Lamia an Stelle des dies Mal friedlich gedachten Sonnenballes. Die Lamia aber scheint Letiko nicht sehen zu können; denn sie fragt die Ackersleute und erhält die *taube Auskunft*. Als sich die Verfolgung dem Hause Letikos nähert, rufen Hund, Kater und Hahn: da kommt Letiko, und die Mutter verweist es ihnen. Bei der Haustüre reißt die Lamia dem Häschen den Schwanz aus, den ihm die Mutter hernach versilbert. Zu diesem Stücke gehört auch Hahn Nr. 1, und dort sind es Brüderchen und Schwesterchen, die fliehen. Das rückt die rumänische Fassung in anderes Licht, und zu beachten ist, daß auch in den Sagen von der Flucht der Jungfrau (Maria) die taube Auskunft an die Verfolger immer wieder kehrt.

Weitere, im Wesen gleiche Fluchtsagen mit männlicher Hauptgestalt häufe ich hier nicht, sondern verweise bloß kurz auf R. Köhler zu Gonzenbach (II 213 f), wo Füllen (Landtier), Vogel (Lufttier), Fisch (Wassertier) genannt sind und auf die Behandlung des Sehwettstreites durch G. Hüsing, Iran. Überl. 9. Das ist die Reihe, welche wir auch für andere Fassungen der Ṛtiš-Flucht anzunehmen haben, wenn diese durch die drei Reiche hindurch erfolgen sollte. In der entsprechenden Reihe der färöischen Ballade bei R. Warrens (IV 183 ff) verwandelt sich der Verfolgte unter Anderem auch in die Feder am Halse eines Schwanes, was dem Verbergen unter dem Halse des Schafes bei Ṛtiš entspricht. Die taube Auskunft der Schützenden, die richtige der mißgünstigen Beobachter der Flucht aber, welche auch in den Fassungen mit weiblicher Hauptgestalt vorkommen (s. o.), entspricht unmittelbar dem an Ṛtiš verübten Verrate und unterstützt unseren Schluß, daß die erwachsenen Männer und Weiber Ṛtiš durch Verschweigen des Versteckes gefördert haben müssen. Auf die Beziehungen von Pferd, Vogel, Fisch zu Kind, Mann, Greis, d. h. zum Sphinx-Rätsel und den Tierschwägern, gehen wir ebenfalls dies Mal nicht ein.

Versuchen wir nun, uns zum Schlusse noch kurz zu vergegenwärtigen, wie nach allem Vorherigen etwa die Sage aussehen mochte, die dem Verfasser des Jaštes vorschwebte. Ich denke, Ṛtiš oder eine Gestalt anderes Namens aber wohl verwandtes Wesens müßte nach ihr zuerst bei den Nawatara, das heißt bei dem zweiten Geschlechte der Menschen, geweilt und ihnen Wohlstand verliehen haben; dann, nachdem die Nawatara hiedurch übermütig geworden waren und „die" drei großen Schandtaten begangen hatten, entfloh sie ihnen (etwa in Gestalt einer Biene). Die Nawatara aber verfolgten sie. Schon hatten sie sie schier eingeholt, da verbarg sie sich unter den Fuß eines Rindes. Aber Kinder, die (als Hüter) in der Nähe waren, hatten sie gesehen und wiesen den Verfolgern ihr Versteck. Ṛtiš aber entschlüpfte den sie aufstöbernden Nawataras und entkam zu einer Schafherde, wo sie sich am Halse des Leithammels verbarg. Wieder verrieten sie, dieses Mal Greise, an die Nawatara. Doch noch ein Mal entschlüpfte Ṛtiš ihren Verfolgern — wir wissen nicht mehr wohin — und die erwachsenen Männer und Frauen, die ihr Versteck wußten, gaben den Nawatara taube Auskunft, so daß diese unverrichteter Dinge zurück kehren mußten[1].

Diese Geschichte wäre also mit einem * zu bezeichnen, und zwar nicht bloß als Ganzes, sondern auch in den Teilen, etwa so wie eine vom Sprachforscher erschlossene Form ebenfalls nicht bloß als Ganzes, sondern auch den einzelnen Lauten nach durch solch einen * als hypothetisch gekennzeichnet wird.

Erhaltene Erzählungen sehen immer anders aus als erschlossene, auch dann wenn die Schlüsse im Großen und Ganzen richtig und die Ansätze zu ihnen ausreichende waren; denn es sind immer all zu viel Unbekannte mit im Spiele, und man kann auch selten ahnen, wie viel ihrer sind. Daraus wäre abzuleiten, daß man lieber keine Erzählungen „rekonstruieren" soll. Und doch muß man es wagen, um sich und Andere so weit vorzubereiten, daß man zum Stoffe zugehörige, möglichst nahe stehende Fassungen als solche zu erkennen vermöge, die dann wieder das Bild zu berichtigen und zu vervollständigen erlauben. So lange wir uns nur bewußt bleiben, daß solche

[1] Es ist auch als Möglichkeit zu erwägen, daß Ṛtiš die ersten Verräter mit steter Unreife, die zweiten mit Unfruchtbarkeit bestrafte, ihre Retter mit Fruchtbarkeit belohnte.

„Versuchskonstruktionen“ eben im Grunde bloß „Arbeitshypothesen“ sind, kann wohl auch kein schädliches Mißverständnis aus diesem Verfahren erwachsen, dessen Nutzen groß ist, da man nur so dazu kommen kann, richtige, aus dem Stoffe selbst gewonnene und ihm angemessene Fragen zu stellen und später ein Mal aus neuem Stoffe auch die Antworten zu finden.

Vom Gebirge Elwend, vnd vom König Suhak.[1]

NAhe bey Caswin lieget nach SüdSüdOst das Gebirge Elwend, dessen Vater auch der Taurus / hat einen köstlichen Steinbruch von allerhand art / sonderlich weißen / Marmel / welcher hin vnd wieder im Lande herumb verführet und verarbeitet wird. Was auff demselben Berge sich / ihrem vorgeben nach vor Zeiten soll zugetragen haben / wil ich / obs schon fabelhafftig / Lust halber mit einführen:

Es ist / schreiben sie / vor alten Zeiten ein König in Persien gewesen / Nahmens Suhak Maran, welcher / weil er viel gereiset / gerne eine Invention vmb Jucha-Küchen (so ist zur Taffel an statt der Servieten gebrauchen) auff dem Wege im reisen zu backen gehabt hätte / weil aber niemand unter seinen Völkern solches zu leisten jhm getrawet / hat sich der böse Feind in eines fremden Menschen Gestalt angegeben / vnd einen solchen Ofen / welchen man auf einem Camehl gebrauchen kunte / verfertiget / darfür er keinen anderen Lohn begehret / als daß er nur dem König auff die Schultern einmahl zu küssen Freyheit haben möchte. Als jhm solches vergönnet / beißet er dem König in die Achseln und verschwindet. Aus diesem aufgebissenen Wunden wachsen zwo Schlangen / welche dem Könige stets nach den Ohren vnd Hirnscheitel wollen / vnd ob man sie schon zum offtern abgeschnitten / seynd doch alsbald andere heraus gewachsen. Weil aber für solchem Übel weder Artzney noch Artzt zu finden war / gibt sich der Teuffel abermahl in eines alten Hakim oder Artztes Gestalt an / nimpt eine Chur vor / die schädlicher ist / als die Kranckheit selbst. Dann er hatte verordnet / daß / weil die Schlangen nicht gantz abzuschaffen wären / auch mit nichts als nur mit MenschenGehirn sich sättigen ließen (der Uhrsach halber sie jmmer am Kopffe empor stiegen) man täglich zweene seiner Unterthanen schlachten / vnd dero Gehirn jhnen zur Speise hat geben müssen. Des Königs Hohmeister aber ein weiser vnd frommer Mann / als er nicht allein durch so viel unschuldig Blutvergießen zum Mitleiden bewogen / sondern auch erwogen / daß dadurch die Zahl der Vnterthanen merklich verringert wurde / suchet Mittel solchen unbilligen Mord abzuschaffen. Ließ derwegen eine zeitlang zwar zweene Personen täglich zur Schlachtbank fordern / aber nur einen davon tödten / dessen Gehirn er mit Schaffs Gehirn vermischet dem Vngeziefer vorsetzen ließ / endlich gebrauchte er eine zeitlang lauter Schaffs Gehirn / und verbarg die zum Schlachten verordnete Menschen. Es sey aber unter andern ein Schmidt gewesen namens Churdek / welcher / weil er alle seine Söhne / deren er 76 gehabt / biß auff zwene / hierdurch beraubet worden / endlich in Vngedult gerathen / vnd seinen Mitbrüdern zu erkennen gegeben hat / daß / wenn man zu solchem Vnheil / da sie alle als Schlachtschaffe geschätzet wurden / länger stille schwiegen / bald keiner mehr von jhnen übrig seyn würde / gläubte aber nicht das die Natur sie alle vmb eines Menschen Willen hervor gebracht hätte. Sein Rath wäre; daß man in solch Regiment mit Fäusten schluge / vnd sich dessen womüglich entbreche / Weil aber gantz ohne Obrigkeit zu leben auch nicht dienlich sein würde / wolten sie ihren alten König Kechosrow ben Fridun, welcher von Suhak vertrieben / vnd jetzo noch auf dem Gebirge Elwend in der jrre gienge / wieder einführen. Der Vorschlag wird von allen / weil sie alle mit dem Schmidt in gleicher Gefahr / bewilliget. Churdek wird Oberster / und Fendrich / bindet sein Schurtzfell an einen langen Fewrhacken / gehet voran / die andern folgen nach / nehmen den Schlangenkönig gefangen / vnd holen Kechosrow, welchen sie unter den wilden Thieren wallend gefunden / mit großem Jubelgeschrey wieder herzu / vnd setzen ihm die Krone auff. Denn Suhak wollten sie zwar auff Kechosrow Befehl das Leben schenken / bringen jhn aber auff den Berg Demawend / so von Elwend als ein Arm außgehet / vnd nach Teheran sich lencket / hencken jhn in eine tieffe Grube bey den Füßen auf / sol noch jetzo daselbst leben / vnd einen starcken schweffelichten Gestanck von sich geben. Auff selbigem Berge aber sol eine SchwefelMine seyn / so den schönsten Schwefel giebt. Wenn man in diese Grufft einen Stein wirfft / sol man eine Stimme hören: Tzira miseni mera? Was wirffst du mich? Der König Kechosrow aber sol durch weißlich vnd sanfftmütig regieren überaus reich geworden seyn / daß er auf dem Kilanischen Gebirge Bakru in einem tieff außgehawenem Gewölbe einen großen Schatz versetzet hat / welcher durch die Thelesmat, wie sie es nennen / oder etliche nach gewisser Influentz des Himmels gemachte Zeichen also verwahret / daß jhn niemand heben kann. Denen die hinzugehen wollen / soll Wind und Dampff entgegen kommen / vnd das Liecht außleschen. Daher sagen etliche / wiewohl es etliche selbst nicht gläuben / kömpt zu Ardebil des Mittages / als obgedacht / allezeit so großer Würwelwind.

Ich halte aber das diß eines von den Mythologischen Gedichten der alten Perser / durch welche sie die Tugend vnd Laster / so bißweilen an etlichen König- vnd Fürstlichen Höffen im Schwange zu gehen pflegen / abbilden wollen / da mancher Betrieger durch newe Inventionen die Gemüther der Herren listig einnimpt / sie gefährlich in etwas hinein führet / vnd dann noch gefährlicher Mittel selbige wieder heraus zu helffen vorgiebt / da es denn über Land vnd Leute / der Vnterthanen Gut vnd Blut / ja endlich über den Herrn selbst außgehet; welchen auch nach dem Tode die entschüldigung / daß er von den Betriegern ist verleitet worden / von dem üblichen Gerüchte und bösen Nachklang nicht befreyen wird; vnd was dergleichen Deutungen mehr seyn mögen.

[1] Aus Adam Olearius, Vermehrte Newe Beschreibung der Moskowitischen und Persischen Reise MDCLVI drucken wir hier das 32. Kapitel (IV 478 f) ab, in der Erwägung, daß es dem Mythologen erwünscht sein wird, wenn wir gelegentlich solch versprengte Nachrichten, die doch schließlich in absehbarer Zeit nicht in Sammlungen vereint werden dürften, in Erinnerung bringen — namentlich wenn sie, wie die vorliegende, aus einer Zeit stammen, zu welcher es noch keine mythologische Forschung gab, welche sie sachgemäß hätte verarbeiten können.

Anfragen.

1. Im Dīwān des Imru'ulquais XXVI 1 heißt es:

Ich schwöre einen wahrhaftigen Eid,
daß du ein Unbeschnittener[1] bist bis auf das,
was der neue Mond vortäuscht.

Das Gedicht, aus dem der Vers stammt, soll gegen den Kaiser Justinianius I, den der Dichter im Bade nackt zu Gesichte bekam, gerichtet sein, was allerdings aus dem Inhalte dieses Verses sich nicht bestätigen läßt, weil der Vorwurf der

[1] Wörtlich 'Bedeckter'.

Unbeschnittenheit doch wohl bloß einem Araber gegenüber Sinn hätte. Unser Vers wird in der Sprichwörter-Sammlung des hauptsächlich als Historiker bekannten Ḥamza al Iṣpahani als Beleg für den Zusammenhang zwischen Mond und Beschneidung angeführt, wobei es sich um die Vorstellung der alten Araber handelt, daß bei einem in einer Mondschein-Nacht geborenen Knaben die Vorhaut zurück krampfe, so daß er wie ein Beschnittener aussieht (E. Mittwoch, Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber, in Mitth. d. Seminars f. orient. Sprachen in Berlin 1913 XVI). Lassen sich aus den Überlieferungen anderer Völker hiezu erläuternde oder vervollständigende Parallelen nachweisen? Und wie kommt es, daß hier der Mond zur Beschneidung in Beziehung gesetzt ist?

2. Im Dīwān des al A'šā im Cod. Escorial fol. 30 b erscheint folgender Vers:

ein Held, wenn er die Sonne anriefe, so
würde sie den Kopfschleier wegwerfen
oder den Mond, den Nachtwanderer, so
würde er die Schlüssel wegwerfen.

J. Goldzieher, Zu al-Huṭai'a XVII 5 bringt die Schlußwendung in Beziehung zur Redensart *es werden ihm die Schlüssel gegeben* (z. B. Jes. XXII 22, Matth. XVI 19, Qurān XXXIX 63, XLII 10 usw.) in der Bedeutung der Herrschaftsübertragung. Damit ist die Deutung vorweg genommen, daß die 'weggeworfenen' Schlüssel dem Helden zufallen. Aber ob dies richtig ist? Und wo finden wir sonst Schlüssel des Mondes? R. Geyer.

Besprechungen.

Dr. med. **Ed. Kläsi**, Der malaiische Reineke Fuchs und anderes aus Sage und Dichtung der Malaien. Frauenfeld 1912. XIV und 193 S. 8°.

Der Name Reineke löst in uns sofort die Vorstellung einer streng gefügten epischen Dichtung aus, mit Hoftagen, Gerichtssitzungen, Bußfahrten, Kämpfen — reich und mittelalterlich. Und die Personen dieser Dichtung sind Tiere, die allem Anscheine nach — die Namen allein sagen genug! — nicht lediglich Tiere sein können, hinter denen sich vielmehr ein tieferer Sinn verbirgt, den man zum mindesten in vielen Einzelzügen schon jetzt als mythologisch ansprechen darf. Diese beiden Hauptmerkmale unseres Reineke Voß fehlen nun dem vorliegenden Werkchen fast völlig. Da es sich nicht um einen einheimischen Stoff handelt, sondern um entlehnten, so ist dies begreiflich. Auch der Verfasser bezw. Übersetzer nimmt Indien als den Herkunftsort dieser Tiersagen an, und in der Tat sind enge Berührungen mit dem Pañcatantram nicht zu verkennen. Insbesondere ist die Art, wie sich hier der listige Zwerghirsch zu Ansehen bringt, der des blauen Schakals im Indischen verdächtig ähnlich. Da aber schon in Indien der Tiersage die mythologisch gefärbten Tiere fehlen, weil sie auch dem Lande z. T. fehlen, so ist dies im Malaiischen um so mehr der Fall. Die Tiere sind eben nur Tiere, und wenn mythologische Züge in reicher Zahl noch in diesen Sagen vorhanden sind, so sind sie ohne tieferes Verständnis eingefügt. Ob eine epische Abrundung des Stoffes vorhanden ist, läßt sich nach dem vorliegenden Texte noch nicht sagen, da der Übersetzer dessen Unvollständigkeit betont. Auch sind vielleicht bei der Kürzung des Originaltextes vom Übersetzer manche Züge unterdrückt worden, die nur dem vergleichenden Mythenforscher auffallen könnten. Zu dieser Vermutung berechtigt mich seine Angabe (S. II f.), daß er bei der Besiegung des Löwen durch den malaiischen Reineke, den Zwerghirsch, diesen sich zf. Cod. II einer vergifteten Frucht bedienen läßt, während nach Cod. I sie mit Ameisen gefüllt ist. Hier steht also der Löwe an Stelle des Affen, der durch das Wespennest zu Grunde geht; und der Elephant, den die Ameisen besiegen, wäre dann eine dritte Ausprägung desselben Zuges. Denkt man noch überdies an die Ameise als Ursache der Krankheit des Löwen in der europäischen Tierfabel, so mutet uns die Stellungnahme des Herausgebers zu den beiden Fassungen bedenklich an. Und wenn bei einer zweiten Kampfprobe der Löwe zwischen vier Baumstämme eingeklemmt wird, der Hrsg. aber diese Stelle als überflüssig ansieht, so müssen sich unsere Bedenken verstärken. Aber trotzdem sind genug Züge vorhanden, die zweifellos mythologischer Natur sind. Ich will daher im Folgenden den Gang der Erzählung kurz zusammen fassen unter Heraushebung dieser Motive.

Der listige Zwerghirsch (im Folgenden als Z. bezeichnet) entschließt sich scheinbar zum Büßerleben und begibt sich in eine Siedelei, deren Namen Hrsg. mit Schalkenfeld übersetzt. Wenn diese Wiedergabe wirklich dem malaiischen Namen gerecht wird, dann würde dieser zur wahren Art des Z. ebenso passen wie Malpert-hûs zu Reinhart.

Er beschließt, Ziegen und Tiger durch List zu versöhnen, und um sich ein besonderes Ansehen zu geben, färbt er sich (vgl. den blauen Schakal im Pañcatantram, den einmal gelb, einmal schwarz gefärbten Fuchs im Roman de Rénart, branche 17 u. 24) das Haupt weiß. Er rät den Ziegen, durch das Kauen einer gewissen Pflanze sich ein schreckhaftes Äußeres zu geben, als ob Maul und Bart von Blut trieften (vgl. J. Bolte, Anmerkungen zu Grimm I 160 Anm. 1). Die Tiger werden erschreckt und

bitten um Frieden; beide Tiervölker erkennen den Z. als Oberherrn an. Nun bekämpft er mit List ein Waldungeheuer, den Grak Grempa. Er bewegt ihn, sich angeblich zum Schutze in geflochtene Zauberreifen einzwängen, ja sogar in die seiner eignen mit Hülfe gegrabene Grube rollen zu lassen, in der er leicht getötet wird. Zahllose Tiervölker folgen jetzt dem Z. nach; es fehlen von den Waldbewohnern nur noch Löwe, Elefant und Affe. Der Affenkönig bleibt bis zum Ende der unversöhnliche Feind des Z., der seine Arglist durchschaut, aber keinen Glauben findet, und stets den Kürzeren zieht. Besiegt und vertrieben begibt er sich zum Löwenkönige. Diesen besiegt der Z. jedoch auf die oben erwähnte Weise, nimmt ihn dann aber zu Gnaden an. Den Elefantenkönig, der dem Affen Zuflucht bietet, überwindet der Z., indem er ihn an Stelle seines Schienbeins einen Baumstamm schlagen läßt, dann aber vermöge seiner Kleinheit seinerseits die empfindlichsten Stellen des riesenhaften Gegners geschickt zu treffen weiß. Die Schilderung vom Anzuge der Heervölker des Z., die der Elefant sich vom Affen nennen läßt, erinnert sehr stark an den „Eisernen Karl" (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 447; räumlich näher im Šāhnāmāh, wo Suhrab (Mohl II 103 ff) sich von Hujir die iranischen Heerführer nennen läßt). Der Affe flieht zum Krokodilkönig. Dieser haßt den Z., weil er in jener bekannten Erzählung vom Menschen und der von ihm geretteten undankbaren Schlange (hier also Krokodil; vgl. u. a. den Roman de Rénart, wo der Fuchs der Richter ist; auch sonst sehr verbreitet, den Richter gespielt und den Tod dieses „Bruders" des Krokodiles herbei geführt hat. Im Kriege werden zunächst die Verbündeten der Krokodile besiegt, dann diese selbst, indem sie der Z. durch List berauscht. Auch der Krokodilkönig erkennt den Z. nun als Oberherrn an. Um seinen Untertanen wieder eine Probe seiner Macht zu geben, trinkt er unter Benutzung der Ebbe einen Fluß scheinbar leer, während sie alle dies nachher zur Flutzeit natürlich nicht vermögen. Dieser Zug dürfte Erinnerungen an die bekannten Kampfproben des Mythos (z. B. bei Utgard-Lotei) enthalten. Doch ist dieser Mangel leicht begreiflich, wenn man berücksichtigt, daß die vorliegende Bearbeitung alle Unsinnigkeiten und wüsten Abschweifungen des Originales wegglättet, so daß wir leider keinen hinreichend lebhaften Eindruck von dem kläglichen Zustande dieser Überlieferung erhalten können. Es folgt nun wieder ein Kampf des Z. mit einem Waldungeheuer, der viele Dubletten zu dem oben geschilderten enthält: Die Waldtiere bewohnen ein Haus am Ufer eines Flusses, in dem sie auf Fischfang ausgehen, während eines immer im Hause bleibt, um den Fang zu bewachen. Dieser läßt sich trotz seiner Prahlereien jedes Mal von dem Ungetüme verjagen, das ihm drohend seine Speisevorräte abverlangt (Baba-Jaga-Motiv; vgl. u. a. Grimm KHM Nr. 91, Varianten im III. Bande). Der Riese, dessen Leib von der Menge der gefressenen Speise angeschwellt ist, läßt sich von Z. zur Linderung der Schmerzen im Zauberreifen einklemmen; nunmehr beraubt der Z. den Wehrlosen der Augen, und die Waldtiere, eines nach dem anderen zornig ankommend, zerfleischen das Ungetüm (vgl. Herrn. Korbes, Grimm KHM Nr. 41).

Nach diesen beiden Episoden folgt ein neues Zusammentreffen des Z. mit dem Erbfeinde, dem Affen. Der Z. macht sich unkenntlich, indem er sich in einem Kohlenhaufen wälzt. Er macht ein Wespennest ausfindig und befestigt einen Strick daran. Dem Affen redet er ein, das Nest sei das Seelengehäuse des Z. und dieser würde sicherlich bald sterben, da das Seil zerrissen sei, das beide verbunden habe. Beim Versuche, das Nest zu zerstören, werden die Affen jämmerlich zerstochen. Damit bricht die Überlieferung des Textes ab; ob aber der Stoff damit zu Ende ist, läßt sich noch nicht beurteilen: Cod. I schließt statt mit der Überlistung des Affen mit einem Kampfe zwischen Elefant und Ameise. Ganz wie im Reineke der Löwe, so reizt hier der Elefant im Übermute die Ameise, wird aber von ihr überwunden (vgl. die Krankheit des Löwen im R. F.!). Der Z., der dem Kampfe als Zuschauer beiwohnt, verurteilt die Ameise jedoch zum Feuertode, weil sie nur durch List gesiegt habe; ein Zug, den auch der Übersetzer mit Recht als durchaus unlogisch bezeichnet.

Wir finden in der Geschichte vom Z. also eine ganze Reihe von Zügen, die nicht nur als allgemein mythologisch anzusprechen sind, sondern auch gerade insbesondere unserm Reineke Foß angehören. Dahin gehört die Scheinbuße; das Unkenntlichmachen; das wiederholte Einklemmen der Feinde, das im Reineke sich noch ganz deutlich als Symplegadenmotiv erweist (Alle entkommen unter Verluste irgend welcher Teile), hier aber schon stark verfärbt ist; insbesondere Einklemmung des vollgefressenen Feindes, gleich Isegrim im Reineke; Fuchs bezw. Z. als Richter zwischen Mensch und Schlange; Ameise überwindet den Löwen und den Elefanten; die Namen der Wohnungen stimmen bei Reineke wie bei dem Z. zum Namen bezw. dem wahren Charakter der Bewohner; der ehrliche, den Trug durchschauende Gegner (Wolf bezw. Affe) unter-

liegt und wird zum Schlusse auch körperlich böse zugerichtet.

Die malaiische Sage enthält also in der Tat eine Reihe von Motiven, die auch dem Reineke Voß angehören, sodaß ein Vergleich mit diesem nicht ganz von der Hand zu weisen ist.

Von dem übrigen Inhalte des Buches erwähne ich noch die sumatranische Sage Sang Kalembai, die eine entferntere Variante zu Philemon und Baukis darstellt, welche im Hinblicke auf Mitra Sp. 40 besonders hervor zu heben ist.

Im Ganzen genommen können wir dem Übersetzer sehr wohl für die Bekanntmachung des Stoffes dankbar sein; wünschenswert wäre indessen eine nochmalige Durchprüfung der Handschriften von einem sprachkundigen Mythologen. Die hier genannten Ähnlichkeiten könnten dann noch in vielleicht ungeahntem Umfange vermehrt werden.

R. Neumann.

Fr. von Zeltner, Contes du Sénégal et du Niger, Paris, Leroux 1913. (Collection de contes et chansons populaires, Tome 40) IV + 252 S. 8°.

Die Erzählungen sind 1904—1912 gesammelt in der Kolonie Haut Sénégal-Niger und im Territoire militaire de l'Afrique Occidental.

Den Anfang machen 2 Fassungen der Legende von Sundiata, für welche Zeltner bereits verweisen kann auf:

1) *R. Arnaud:* L'Islam et la politique musulmane française. Comité de l' Afrique française 1912, S. 168. 2) *G. Adam:* Légendes historiques du pays de Nioro; Paris, Challamel 1904, S. 39. 3) *M. Delafosse:* Haut Sénégal-Niger. Paris, C. Larosse 1912. 4) *Lanrezac:* Légendes soudanaises. Bull. Soc. Géogr. Commerc. Oct. 1907, S. 610.

Also ein Stoff, der in den letzten 9 Jahren 5 mal behandelt worden ist und von dem nun reichliche Varianten vorliegen müssen, die mir nicht zugänglich sind. Gleichwohl will ich versuchen, eine kurze Inhaltsangabe zu erstatten:

Madiba Konte, König von Sangaran, hat 9 schöne und 1 häßliche Tochter, außerdem eine Schwester, die in Büffelgestalt alle Bauern und Jäger tötet, bis der König eine seiner schönen Töchter als Preis aussetzt für den Erleger des Büffels. Endlich gelingt es 2 Brüdern,[1] die Aufgabe zu lösen; sie schneidem dem getöteten Büffel Hörner, Klauen und Schwanz ab und jeder stellt einen seiner Schuhe vor des Königs Türe.

Für den Mythologen könnten wir hier eigentlich bereits aufhören. Daß Perseus und Chrysaor gleichzeitig auszogen, ist ein Unsinn, und daß die Gorgo als Hinde mit dem Ketos zum Büffel zusammen schmilzt, ist in einer Erzählung, die dem Ketos 3 Dinge, aber gerade nicht die Zunge, abschneiden läßt, die den Schuh erwähnt, die Andromeda aber links liegen läßt, gewißlich auch nicht Ursprüngliches. Aber schließlich kann es doch auch lehrreich sein, an solchem Beispiele zu sehen, mit welch unbekümmerter Verständnislosigkeit der Afrikaner hier die Motive umgestaltet: aus dem Sichelschwerte, das Perseus im Ehebette zwischen sich und Andromeda legt, werden hier Schweinsborsten als Schamhaare der Andromeda! Und das ist der Grund, weshalb Perseus zu Gunsten Chrysaors verzichtet.

Aber das hier entdeckte Problem beschäftigt unsere schwarzen Brüder in Afrika nunmehr so vollständig, daß es erst weiter entwickelt werden muß. Auch Chrysaor kann den Stacheligel nicht gebrauchen, den man dann für 5 Sklaven an Nareng Mahan, den König von Manding abtritt, um so mehr, als dieser droht, sonst das *tabalē* zu schlagen, die Kriegspauke. In einer Nacht schwängert der an Ašdahak stark erinnernde neue Gatte sowohl seine Neuerwerbung wie seine frühere Gattin und setzt einen Preis aus für den, der ihm zuerst die Geburt eines Sohnes melden werde. Zuerst gebiert unsere Andromeda, aber ihr Bote trifft den König beim Speisen und wartet; inzwischen gebiert auch die andere Gattin und ihr Bote meldet die Geburt früher, als die des Erstgebornen dem Könige bekannt wird.[1]

Sundiata wird nun (und fühlt sich auch) überall zurück gesetzt gegenüber seinem Bruder, der ihm die Erstgeburtsrechte ohne sein Zutun entrissen hat, er ist über alles gekränkt und sehr jähzornig und stiftet überall Unfug, auch mit Zaubereien. Endlich zieht er mit seiner Schwester Kili in die Welt hinaus, begeht seine Heldentaten und wird König von Manding, wie die Mutter der 2 Brüder es vorher verkündet hatte: der Sohn der 10. Tochter Madibas werde König von Manding werden. — Am Ende wird Sundiata in einen Vogel verwandelt *(Kirine Konoba)*, der jährlich nur einmal aus seinem Hause tritt. Dann singt man ihm das Lob Sundiatas, dann tanzt er und wird allmählich so groß wie ein Haus. Am Schlusse des Gesanges nimmt er wieder seine gewöhnliche Größe an und verschwindet auf ein Jahr.

Es folgt das Bruchstück einer Variante aus Nioro, das sich durch Ansätze zu Geschlechtsregistern auszeichnet. Sodann die Geschichte von Kama, einem der erbärmlichsten Schufte, die je verherrlicht wurden, übrigens eine Variante von Brüderchen und Schwesterchen und eine Parallele zum Auszuge des Sundiata mit seiner Schwester.

---

[1] Sie heißen *Uolimba* und *Uolindi*.

[1] Man mag hier an Stuckens Esau (S. 200) denken.

Die 4. Erzählung schildert uns Koli als Doppelgänger des norwegischen Peik und seiner vielen Genossen aus aller Herren Ländern.

In der 5. Geschichte findet Sara, der jüngste von 8 Brüdern, eine Nadel, verkauft sie für ein Huhn, das Hühnerbein dann für ein Roß, das Roß für ein Kätzchen oder vielmehr deren sieben und geht mit ihnen in das Land des König Timma, das von Ratten geplagt wird. Hier gibt man ihm für jede Katze 7 Sklaven. Das könnte nun genug sein. Da aber vom guten Verkaufe die Rede ist, weiß der Erzähler noch mehr zu berichten: Sara kauft mit seinen 49 Sklaven den Leichnam des eben verstorbenen Königs Mahan Ulee, schlägt dann den Leichnam mit Ruten und beschimpft ihn, bis man ihm für jeden seiner 49 Sklaven sieben andere bietet. Mit diesen begründet er ein Dorf, kauft dann der Schlange Samano mit 7 Stieren das Geheimnis ab, wo ein großer Goldhort liegt, macht sich mit diesem allgemein beliebt und stößt den König vom Throne.

Die Erzählung „Die alte Stute“ besteht im ersten Teile aus einer Fassung der Märchen vom Räuberbräutigam (Blaubart usw.), als der hier eine Boa auftritt mit der sogen. magischen Flucht, im zweiten Teile entspricht es dem „Mädchen im Kriege“. Beide Teile sind verbunden einerseits durch die Stute, andrerseits durch die Frage, was für Geschlechtsteile der Freier, dann das als „Held“ verkleidete Mädchen habe.

Von „drei Dummköpfen“ geht der eine nach Hause um Wasser zu trinken, während er die gefangenen Fische am Ufer des Gewässers liegen läßt, der zweite geht nach Hause, einen Strick zu holen, um den Bast, den er im Busche gesammelt hat, zusammen zu binden, der dritte soll Affenbrote pflücken, steigt auf die Bäume, bis er die Früchte berühren kann, zeigt sie einzeln seinem Stocke, steigt jeweils wieder hinab und wirft einen Stock nach der Frucht, ohne sie zu treffen.

„Der kleine Ballah“ wird König durch einen Zauber, der ihn vor Kugeln, Geistern und Feinden schützt. Er entspricht dem Sundiata und Kama. „Die Schlange der Diaube“ ist eine Totem-Legende, ähnlich die folgenden Erzählungen [bis S. 145.]

„Der hohle Baum“ ist ein arg entstelltes Sindbad-Abenteuer (mit dem Vogel Ruḫ).

Samba Gelaji entspricht wieder dem Ballah. Schon Lanrezac hatte Geschichten von ihm gesammelt. Als mythologisch kann wohl nur der Zug aus der Perseus-Sage gelten, daß der Kaiman den Zutritt zum Wasser sperrt und alle Jahre einen Menschen frißt; er wird von Samba erlegt, der dann noch eine zweite Bedingung, die Tötung des Birama Gururi, erfüllen muß, damit er von Elri — Krieger geliehen erhält.

„Die drei Brüder“ sind eine Legende vom Entstehen der 3 Stände des Gelehrten, Hirten und Kriegers, eingeleitet durch eine Erzählung von der Bürgschaft, die für ihren Vater geleistet wurde, nachdem er die Untreue seines Weibes gerächt hat. Das ganze Stück hebt sich scharf ab von den andern durch die Höhe seiner sittlichen Anschauungen.

„Wie die Jinnīje in einen Wind verwandelt wird“ beginnt S. 203. Ein alter Mann besitzt nichts als einen Bogen, den gibt er seinem Sohne, als er sich zu alt fühlt, ihn noch zu gebrauchen, und der Sohn geht auf die Jagd. Er sieht eine sehr große Antilope, die in Wahrheit das „Rind“ einer Jinnīje ist, und wagt aus Furcht zwei Tage hinter einander nicht, auf das Tier zu schießen, bis ihm der Vater das Haus verbietet, wenn er es nicht schieße. Am nächsten Tage verwundet er es mit einem Schusse, da erscheint die Jinnīje und ruft: „Wer hat mein Rind verwundet? Das kann nur der Sohn des alten Jägers sein.“ Er klettert auf einen Baum, sie sieht ihn nicht und kehrt heim, bemerkt ihn aber, wie er nach Hause will und verfolgt ihn einen ganzen Tag.

Er kömmt an einer Schar junger Mädchen vorüber, die im Busche tanzen. „Warum läufst du so?“ — „Eine Teufelin verfolgt mich, die ist so groß, daß es nichts Größeres gibt“. — „Bleib bei uns, wer ist stärker als wir?“ Aber er eilt weiter. Die Jinnīje fragt: „Habt ihr nicht den jungen Mann gesehen, der mein Rind verwundet hat? — „Ja, aber er ist schon vorbei“. — „Weil ihr ihn nicht fest gehalten habt, soll jede von euch eine andere Krankheit haben“. Das geschieht, ja einige werden in Ameisen und Schlangen verwandelt. Die Jinnīje läuft weiter.

Der Jäger kommt an einem berühmten Schmiede vorüber, der mit anderen Schmieden da sitzt. „Warum läuft der junge Mann so?“ — Er antwortet entsprechend. Da sagt der große Schmied: „Bleib bei uns, wer ist stärker als ich? Sieh meine Arbeit an! Wenn ich schlafe, so kann man mich nur wecken, wenn man mir ein rotglühendes Eisen in den Hintern steckt“. Er verbirgt den jungen Mann, aber als er die Jinnīje kommen sieht, sagte er doch: „Mache dich davon, sie ist zu stark für uns“. Die Jinnīje fragt, ob man nicht den Sohn des alten Jägers gesehen habe. „Ja, aber er ist schon vorbei“. — Weil ihr ihn nicht gehalten habt, sollt ihr in Tiere verwandelt werden“. Darauf läuft sie weiter.

Der Junge begegnet Webern. „Warum läufst du so?“ — „Eine Jinnīje verfolgt mich“. — „Was, hast du denn unsern Herrn nicht gesehen? Auf jeden Bissen isst er einen Hammel“. Die Weber nehmen den Jungen in ihren Schutz. Die Jinnīje erscheint: „Habt ihr den Sohn des alten Jägers gesehen?“ — „Er ist hier“, sagt

das Haupt der Weber. Er fragt den Jungen, ob er ihn in einen großen oder kleinen Sack stecken solle. „In einen großen". — „Wenn ich dich in einen großen Sack stecke, bist du verloren". Er steckte ihn in einen kleinen Sack, der ist noch so groß, daß der Junge darinnen 7 Tage gehen kann, ohne die Mitte zu finden.

Die Jinnīje spricht: „Wenn du mir den Jungen nicht gibst, dann ist Krieg zwischen uns beiden". Er gibt ihn nicht heraus. Da frißt sie den Weber, aber er steigt aus ihrem After wieder heraus. Sie verschlingt ihn noch ein zweites und drittes Mal mit dem nämlichen Erfolge. Die Gesellen schauen zu, aber der Meister sagt „Tut eure Arbeit!" Er nimmt einen Hammel, verschlingt ihn und hinterher noch die Jinnīje: sie kömmt aus seinem After wieder heraus und so noch ein zweites Mal, das dritte Mal aber setzt er sich hin, und sie kann nicht wieder heraus.

Nun muß ein Weber den Jungen rufen, ruft aber 3 Tage, ohne daß dieser ihn hört. Endlich ruft der Meister, der Junge erscheint und erfährt von ihm, daß die Jinnīje (so gut wie) tot sei. „Willst du, so mache ich aus ihr einen Esel für dich". — „Nein", sagt der junge Mann, „ich fürchte, wenn ich erst auf ihm sitze, geht er auf und davon mit mir". Auch in ein Pferd will er sie nicht verwandelt haben, als aber der Weber vorschlägt, sie in einen Wind zu verwandeln, ist er einverstanden, aber unter der Bedingung, daß es ein sanfter Wind werde. Und so geschah es auch.

Von S. 213 an folgen Erzählungen nach schriftlichen arabischen Quellen. Sie gehören zwar strenge genommen nicht dazu, sind aber doch wichtig als Belege, wie selbst der Westen des nördlichen Afrika noch aus der iranischen Vorratskammer zehrt. Schon das 1. Stück vom vorgegebenen Schatze in der Bockshaut stammt aus iranischer Quelle, das zweite ist die Eingangs-Erzählung aus 1001 Nacht. Den Stoff der 3. Geschichte hat E. Cosquin in der Romania (T. XL) auf 111 Seiten behandelt: Le conte du chat et de la chandelle (1912). „Die drei Koffer" ist eine bekannte Erzählung aus 1001 Nacht von den drei in Kisten verpackten Liebhabern (bei L. Frobenius, Schwarzer Dekameron (S. 380ff).

So dankenswert die Sammlung ist, bestätigt sie doch dem Mythologen nur die alte Erfahrung: „Von Afrika nichts Neues". Eine Spur von einheimisch afrikanischen Mythen oder Märchen ist, so weit meine Kenntnis reicht, bisher nicht gefunden worden. G. Hüsing.

F. Wolff, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen auf der Grundlage von Chr. Bartholomaes altiranischem Wörterbuche übersetzt. Straßburg, Karl J. Trübner 1910. XII u. 460 S. Gross 8°.

Mit diesem Buche bekamen wir eine vollständige Übersetzung der in Geldners Awesta-Ausgabe (Stuttgart 1889—95) enthaltenen Texte mit Ausnahme der Gaþas, deren Übersetzung Bartholomae selbst (Strassburg 1905) heraus gegeben hat. Wolff hat eine durchwegs „entsagungsvolle" Arbeit geleistet: er ist Wort für Wort, Stelle für Stelle Bartholomaes Auffassungen nachgegangen, hat überall nur Bartholomaes Anschauungen wieder gegeben und aus dessen Wörterbuche auch die kleinen und kleinsten Übersetzungsstückchen unter Nachweis der Spalte übernommen (VII). Wir haben als eigentlich Bartholomaes Awesta-Übersetzung vor uns, und damit liegt uns auch die Verpflichtung ob, zu Bartholomaes Wörterbuche und zu den Ausstrahlungen seiner Lebensarbeit in Reichelts iranischem Elementarbuche, das uns — ein merkwürdiger Parallelfall zu der von Jackson heraus gebrachten Grammatik Geldners — Bartholomaes iranische Grammatik verkörpert, in einigen wesentlichen Dingen mit Stellung zu nehmen. Das geschehe nun der Reihe nach und erst, nachdem wir uns vergegenwärtigt haben, welche Anforderungen gerade der Mythenforscher an eine Übersetzung des Awesta stellen muß.

Die Bedeutung der awestischen Überlieferung für die vergleichende Mythenforschung ist uns allen durch G. Hüsings auf diesem Gebiete Bahn brechende Arbeiten ungleich deutlicher geworden als dies vorher der Fall sein konnte. Aber wenn auch heute bereits reichliche Hülfsmittel zur Hand sind, um — nunmehr auch ohne den Umweg über das Sanskrit — in das Awesta einzudringen, gibt es doch nur ganz Wenige, die, wenn sie ihre Forschung auf Fragen führt, zu denen sie im Awesta sich Rat erholen könnten, die Quellen selbst einzusehen und nutzbar zu machen vermögen — aber sehr Viele, die zunächst ein Mal es mit einer Übersetzung werden versuchen wollen. Und das gilt durchaus nicht bloß für Mythologen, sondern überhaupt für die gesamte Kulturforschung, also auch z. B. in mindestens eben so reichem Ausmaße für Religionsforscher; jeder Fortschritt in der philologischen Behandlung dieser Texte muß von Neuem den zahlreichen religionsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Fragen zu Gute kommen, welche an einer richtigen Einschätzung der weltgeschichtlichen Rolle des Mazdaismus hangen. Was erwarten sich nun solche Benützer, die eben nicht Iranisten sind, im Allgemeinen (und Mythenforscher im Besonderen) von einer Awesta-Übersetzung? Sicherlich nichts Anderes als von jeder anderen Übersetzung, also etwa von einer der homerischen Hymnen, des Gilgameš-Epos oder des Kojiki. Und wenn sie schon mit besonderen Verhältnissen rechnen, so mögen sie etwa an

die Schwierigkeiten einer Übersetzung der Wēden oder der Bibel denken. Kein einziger von ihnen kann Einblick haben in den Zustand dieser Texte und darein, wo hier die Grenze zwischen Gesichertem, Möglichem und ganz gewiß ganz und gar Unmöglichem liegt. Und wenn Wolff (S. VII) seine Übersetzung als wortgetreu rühmt und meint, daß er nur dadurch den „stilistischen Charakter des Urtextes" habe wieder geben können, so bedeutet das vollends um so mehr eine Irreführung aller Nichtiranisten, für die doch diese Übersetzung bestimmt ist, als im ganzen Buche nirgend ein Hinweis auf den wahren Zustand dieser Überlieferung sich findet.

Der „stilistische Charakter des Urtextes"! Man denke sich ein Stück aus einem hexametrischen (etwa orphischen) Hymnos in einen Zauberpapyrus geraten, dort mit Glossen durchsetzt, neu abgeschrieben und in einer Handschrift erhalten, welche all das in fortlaufenden Zeilen und ohne Bewußtsein von dem „stilistischen Charakter des Urtextes" bietet — dann hat man noch lang' keine Vorstellung von dem Zustande der meisten Awestastellen. Denn man muß nun noch hinzu nehmen das durch einander Wirken verschiedener Sprachstufen und Dialekte (der Hymnos müßte also z. B. dorisch sein und itacistisch überarbeitet) und sich alles in eine Schrift übertragen denken, die vieldeutige Ligaturen und bloß matres lectionis zum Ausdrucke der Vokale hat — und dann hat man noch immer keine Vorstellung von dem Zustande des Awesta. Denn nun wurde all das noch ein Mal in eine andere, verwandte Schrift übertragen, wohl auch mit Nachträgen und Glossen neuerlich durchsetzt und mit einem Überreichtume von Vokalzeichen beglückt. Könnte es als wissenschaftlich brauchbare Übersetzung eines solchen — nun sagen wir: Zauberpapyrus anerkannt werden, wenn man uns wider besseres Wissen um den wahren „stilistischen Charakter des Urtextes" eine Leistung böte, die sich fast in nichts bemüht, die späteren Zusätze auszuscheiden, den älteren metrischen Bestand aus ihnen heraus zu schälen, über alle Einschübe und Unmöglichkeiten hinweg konstruiert und hinweg übersetzt und den ahnungslosen Benützer mit keinem Worte darauf aufmerksam macht, daß hier Zeile um Zeile, Wort um Wort Probleme schlummern? Die Verantwortung für dieses Verfahren trifft Chr. Bartholomae, dessen Wörterbuch eine Riesenleistung ist, die kein Anderer so hätte vorlegen können wie er, für die wir ihm trotz Allem dauernd zu größtem Danke verpflichtet sein werden und die doch achtlos an allen grundsätzlichen Fragen der Textbehandlung vorbei geht. Wie viele Wörter und Stämme hat er angesetzt, die es nicht gibt, wie viele Formen, die unmöglich sind — die nie im Texte gestanden haben und von denen man „sehen kann, daß sie nicht da sind!" Das sind Fallen, die Bartholomaes Wörterbuch dem Sprachvergleicher stellt, der von Glücke sagen kann, wenn die Form, die er aus Bartholomae entnommen hat, wirklich als vorhanden gelten darf. Aber auch Forschungen über den Bau der Sprache des Awesta können, wie Reichelts Elementarbuch zeigt, auf solcher Grundlage nicht angestellt werden, weder hinsichtlich der Formenlehre noch hinsichtlich der Syntax. Die Sprache der älteren, metrischen Bestandteile ist nicht verwildert, wie die der Glossen, und es geht nicht an, daß gerade die letzteren das große Wort in der Grammatik führen, die dann freilich einen wunderlichen, aber furchtbar „echten" Eindruck macht. Ganz ähnlich wie bei diesen sprachlichen Fragen führt auch bei sachlichen Bartholomaes hier von Wolff fortgesetzte Art, auf den Triebsand dieser Texte Paläste zu bauen, irre. So denke ich an einen Religionsforscher, der aus dieser Übersetzung eine Vorstellung vom Opferwesen der alten Iranier erarbeiten wollte. Von den Iranisten wird keiner diese Aufgabe so bald ernstlich vornehmen, und der Nichtiranist muß bei ihr zu lauter Falschem gelangen; denn nirgends findet er auch nur einen einzigen Wink, daß alle diese Stellen nach Sprache und „stilistischem Charakter" jung, ja meist prosaisch sind und die älteren, metrisch guten Brocken mythischer Überlieferung als deutlich verschiedenes älteres Gut eingestreut enthalten. Man kann sich kaum ausdenken, wie Texte die Verarbeitung des Mythischen für die Zwecke des später einsetzenden Kultes uns Schritt um Schritt geschichtlich und sprachlich greifbarer vor Augen führen könnten, als gerade die Jašte des Awesta — und nichts, gar nichts, davon kommt bei Wolff zum Ausdrucke.

Wollte aber Wolff, oder sein Meister, sich schon nicht selbst auf das heraus Finden, Abstufen und Einrenken der metrischen Bestandteile einlassen, so ist es doch ganz unbegreiflich, daß jeder Hinweis auf die hier schon vorliegenden Arbeiten Geldners unterblieb. Geldners Ausgabe bietet über lange Spalten hinweg metrisch gegliederte Texte, und Wolffs Übersetzung bedeutet einen wesentlichen Rückschritt hinter Geldner, der seinerseits doch bloß einen Anfang gemacht hatte. Und nach der anderen Seite fehlt auch jeder Hinweis auf das von Andreas Erarbeitete, das wenigstens für eine vernünftigere Schreibung der Namen hätte zu Gute kommen können. Die S. X gebotenen Bemerkungen für die Aussprache sind höchst unzureichend und verraten wenig Einsicht in phonetische Fragen. Wolff führt uns ein „deutsches *ch*" vor und

weiß also nicht zwischen Ach-Laut und Ich-Laut zu unterscheiden! Und wenn auch sein *x* der Ach-laut ist, so ist doch sein *h* nie eine palatale Spirans. Die *Amәša Spәnta*, die *Fravašay's* und ihre Verwandten sind nachgerade unerträglich für jeden, der *Amṛta* und *Frawṛti* schon im Hinblicke auf das Altpersische und Indische vorzieht. Haben wir heute wirklich noch einen Anlaß, an dieser, vielleicht unter sakischem Einflusse zu Stande gekommenen, falschen Auflösung der *ohr*-Ligatur fest zu halten? Und wie soll der Leser aus einem Namen, den er nach Wolff *Apaoša* liest, auf *Apawarta* kommen? Wie soll ihm bei einer Schreibung *Aša* der Zusammenhang mit *ṛtam* und Namen wie *'Αρταξέσσης* aufgehen? Wir werden also gerade durch diese Übersetzung eine Fülle unsinniger und wirrsinniger Schreibungen wieder von Neuem in der Litteratur auftauchen sehen. Nicht ein Mal die epenthetischen *i* und *u* werden wir los bekommen; denn wie wenig Benützer werden beim Ausschreiben von Citaten den Index zu Rate ziehen, in dem diese Buchstaben etwas „höher gehängt" sind?

Es ist wahrhaftig keine Entschuldigung für Wolff, daß die Übersetzungen von Spiegel und Darmesteter in allen diesen Stücken ebenso verfuhren. Es hätte jetzt gegolten, die großen, durch Geldner und Andreas erarbeiteten Fortschritte in unserem Verständnisse der Textgeschichte auch weiteren Kreisen nutzbar zu machen. Dazu fehlt aber auch selbst jeder Ansatz, und wir müssen daher jeden Nichtiranisten, vor allem aber jeden Mythenforscher, der den Text nicht selbst bearbeiten kann, dringendst warnen, in irgend etwas sich auf diese Übersetzung zu verlassen. Sie verkörpert den schlimmen Grundsatz, als falsch Erkanntes, bloß weil man noch keinen allseits befriedigenden Ersatz dafür gefunden hat, in seiner alten Geltung zu belassen, statt es nun wenigstens auch als unbedingt falsch und in der vorliegenden Form ganz und gar unmöglich zu kennzeichnen und die für große Teile schon vorliegenden Berichtigungen zu benützen und weiter zu führen. So ist dieses Verfahren nicht bloß weiterer Forschung Hemmschuh, da es die für die Entscheidung sachlicher Fragen gerade beim Awesta so dringend nötige Mithülfe der Vertreter anderer Fächer dauernd ausschließt, sondern auch ein steter Anlaß zu Irrungen für Alle, die auf solche Tücke nicht gefaßt sind.

W. Schultz.

Zeitschriftenschau.

Die Geisteswissenschaften 1913. Heft 1—13 (Oktober—December). L. Jordan, altfranzösische Literatur und Texte 15 (berichtet über J. Bédier, Legendes Épiques 1908—1913 und gibt als dessen Lehre wieder: Die altfranzösischen Volksepen sind nicht älter als ihre Versionen, die wir besitzen; sie entstammen dem 11. und 12. Jahrhunderte, Mönche haben das Material aus ihren Bibliotheken geliefert, Spielleute haben sie gefertigt zu dem Zwecke, die Pilgerscharen, die nach Rom zum hl. Jakob, nach Dortmund oder wohin auch immer wallfahrteten, zu ihren Kultstätten zu locken. *Quels grand poètes ils étaieut, ceux qui ont su choisir pour leurs fictions ce téâtre admirable!* — Der Berichterstatter fügt hinzu: „Die Bédierschen Nachweise haben mich und wohl auch Andere dazu geführt, die positive Mitarbeit auf diesem Gebiete vorläufig aufzugeben. Wir haben die Überzeugung, daß das Epos ein Vorleben vor der Kollaboration von Spielleuten und Märchen hat; ehe man aber nicht hiefür neue Beweise erbringen kann, ist es besser, seine Arbeitskraft sicheren Gebieten zuzuwenden. Nur ein glücklicher Zufall kann hier weiter führen"). — R. E. Kaindl, Die moderne Volkskunde und ihre Bedeutung 172—176 (stützt sich auf desselben Verfassers Inaugurations-Rede: Geschichte und Volkskunde, Czernowitz, Pardini 1912 und Die Volkskunde, ihre Bedeutung, ihre Ziele und ihre Methoden, Wien 1913. Guter Überblick, aber auch alte Irrtümer, z. B.: „Die Mythen von Drachen u. dgl. gehen auf Funde vorweltlicher Tierüberreste zurück." — L. van der Essen, Der gegenwärtige Stand der hagiographischen Forschung 210—214. Gegen den von Usener, Gelzer, Rendel Harris, Reizenstein u. A. verfochtenen Grundsatz: Die Heiligen sind die Nachfolger der Götter, stehen jetzt Delehaye, Vacaudard, Lübeck Thurston u. A. Die Ähnlichkeiten zwischen Heroen- und Heiligen-Kult sollen in der Ähnlichkeit der menschlichen Geistestätigkeit unter bestimmten gleichartigen Bedingungen ihre ausreichende Erklärung finden). Sch.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft LXVII E. Mahler, Das Fischsymbol auf ägyptischen Denkmälern (mit einer Tafel) 37—48 (versucht, den Ursprung des Fischsymboles aus Ägypten herzuleiten). — A. Baumstark, Zur arabischen Archelides-Legende. 126—128 (rein philologische Erläuterungen zu ZDMG LXVI 764 und A. J. Wensinck, The story of Archelides). — H. Bauer, Was bedeutet Rebekka? 344 (בקרה-Kuh). — J. Németh, Die Rätsel des Codex Cumanicus 577—608 (enthält Text und Übersetzung aller Rätsel mit zahlreichen Berichtigungen zu W. Bang, Über die Rätsel des CC, Berliner Sitzungsber. 1912 XXI 334—353). — E. König, Mose der Medizinmann 660—664 („Das echt-kritische Urteil über Mose wird eben so davon entfernt sein, ihn zu einem Medizinmann zu machen, wie davon, ihn auf die Stufe eines Jesaia oder Jeremia zu stellen.") — Sch.

Hessische Blätter für Volkskunde XII. H. Hepding Hessische Hausinschriften und byzantinische Rätsel 161—182. (Sehr wertvolle Nachweisungen an Hand der von C. F. G. Heinrici, Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes, Abhh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. XXVIII 8, 1911 veröffentlichten Rätsel; besondere Beachtung verdienen die von Hepding in den Athen. Mitth. 1910 XXXV 448 f. veröffentlichten pergamenischen Graffiti). Sch.

Zeitschrift des Vereines für Volkskunde 1913. Abhh.: H. Gressmann, Der Zauberstab des Moses und die eherne Schlange 18—35. — J. Lewalter u. J. Bolte, Drei Puppenspiele vom Doktor Faust 36—51, 137—146. — H. Berkusky, Zur Symbolik der Farben 146—163, 250—265. — Kl. Mitt.: J. Hertel, Zum Märchen vom tapfern Schneiderlein 51—57. — G. Polivka, Nachträge zum Trug des Nektanebos 57 f. — H. Marzell, Die Zahl 72 in der sympathetischen Medicin 69—71. — K. Lohmeyer, Zur Sage vom Traum vom Schatz auf der Brücke 187 f. — O. Knoop, Der Schuß auf den lieben Gott 188 f. — E. Hoffmann-Krayer, Die Zahl 72, 190. — J. J. Strauss, Nachträge zur Sage vom Schuß auf den lieben Gott 302 f. — G. Róheim, Zwei Gruppen von Igelsagen 407—414. Sch.

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl) in Leoben.

Gleichnis und Vergleichung.

Häufiger als in anderer wissenschaftlicher Litteratur wird man in den wichtigeren mythologischen Werken dem Gleichnisse begegnen, und mancher Leser wird gerade hieran öfter Anstoß genommen oder doch solche Stellen wenigstens rasch mit dem Blicke überflogen haben, um wieder auf Gegenständlicheres zu stoßen. Und doch hat das Gleichnis eine große methodische Bedeutung, die wir am besten erfassen, wenn wir uns vergegenwärtigen, in welcher Lage der Mythenforscher sich heute noch vorwiegend seinem Stoffe und vor allem seinem Leser gegenüber befindet.

Die bisherige Forschung hat anerkannter Maßen zwar erstaunlich viel über den Mythos spekuliert und philosophiert, sich leider aber auch erstaunlich wenig mit den mythenhaltigen Stoffen beschäftigt. Und nun machen wir es einmal grundsätzlich anders, gehen vom Stoffe aus und lassen uns von ihm zu Fragen und Schlüssen anregen, welche dann mit Hülfe weiteres Stoffes bestätigt oder berichtigt werden. Da setzt mit einem Male die Ausdrucksnot ein. Wir befinden uns in einer Lage, die nur derjenige verstehen und mitempfinden kann, der sich — auf anderem Gebiete vielleicht — schon einmal in ähnlicher Lage befunden hat. Und so ergibt sich sofort die Nötigung zu einem Gleichnisse, um Verständnis anzubahnen. Wo finden wir in einer anderen Wissenschaft den Forscher neu Erschautem gegenüber? Jetzt suchen wir nach dem Gleichnisse. Und nun denken wir an die Lage des Naturforschers, der ins Mikroskop, des Astronomen, der durchs Fernrohr blickt und in diesen Dinge erschaut, die noch nie zuvor ein Mensch sehen konnte und die nun zunächst beschrieben und dann verarbeitet sein wollen. Da haben wir ein Gleichnis, und es dürfte schwer sein, sich ohne ein solches wirklich zu verständigen. Denn das andere Verfahren, solches Gleichnis in begriffliche Bestandteile aufzulösen, diese wieder in verallgemeinernde Sätze einzugliedern und dann dem Zuhörer oder Leser zuzumuten, er solle auf dem künstlichen Umwege über solche Hintertreppen des Gedankens in das Verständnis einer Erfahrung eindringen, die wir doch ganz unmittelbar ihn könnten miterleben lassen — dieses andere Verfahren ist eindruckslos und mißverständlich zugleich. Wir befolgen es also besser nicht und bleiben bei unserem Gleichnisse, aus dem wir eine Menge lernen können, wenn wir es zu Ende denken, und das uns am meisten dort belehrt, wo es nicht mehr ganz stimmt. Sehen wir also zu: wie hilft sich der Naturforscher beim Anblicke der erst zu erfassenden neuen Formen, die ihm sein bewaffnetes Auge zeigt? Gestalten, die ihm schon geläufig sind, bringt er an das neu Geschaute heran, findet Ähnlichkeiten, vergleicht also, denkt in Gleichnissen und schafft so zunächst Namen für das Neue, in denen sich in Wahrheit oft schon die Ansätze der künftigen Theorie verbergen, die heilbringend und unheilvoll sein, die bestätigt oder berichtigt werden können. Nun sind aber freilich die Dinge, welche der Mythenforscher „zu Gesichte“ bekömmt, nicht unmittelbare Gesichtseindrücke wie die des Mikroskopes oder Fernrohres; sie sind aber diesen dennoch sehr wohl vergleichbar, zumal der Mythos immer Geschautes und Erschautes, also Anschauliches, berichtet, so daß Menschen ohne ausgesprochene Veranlagung zu bildhaftem Denken für die Mythenforschung minder begabt sind und ihr besser fern bleiben. Das Gleichnis Sieckes, daß die vergleichende Mythenforschung das Fernrohr ist, mit welchem bewaffnet unser Blick bis in vorgeschichtliche Zeiten der Entstehung mythischer Anschauungen und der Entwicklung aus ihnen erwachsener Gedanken zurück reicht, hat also in einem Sinne, der über Sieckes Meinung hinaus reicht, seine doppelte Richtigkeit: die Vergleichung der einzelnen Fassungen einer mythenhaltigen Erzählung unter einander erschließt uns in der Tat ältere Formen und rückt sie uns „vor Augen“, leistet also wirklich die Dienste des Fernrohres; sie führt uns aber damit auch auf Erscheinungen, welche jetzt erst nach Benennung und Verarbeitung verlangen. So stellt sich heraus, daß wir Namen für Typen der Überlieferung brauchen und Methoden für die Abgrenzung dieser Typen von einander und für die Feststellung ihres Verwandtschaftsgrades, ihres Stammbaumes usw. Auch auf das Verhalten des noch zu wenig geschulten Anfängers läßt sich unser Gleichnis anwenden. Immer wieder begegnen wir bei ihm der Erscheinung, daß er den kleinen Ausschnitt des Gesamtstoffes, den er vor Augen hat, für die Hauptsache hält, aus ihm seine Eindrücke und Ansichten gewinnt und dabei einen methodischen Fehler begeht, welcher wirklich reichlich so groß ist, wie wenn jemand, der gerade ein Flohbein mikroskopiert, dieses in seiner scheinbaren Größe an den übrigen Körper des Tierchens anzeichnen und etwa behaupten wöllte, auf Grund eingehender Forschung habe er nun feststellen können, daß der Floh eigentlich bloß ein einziges großes Bein sei. Fast alle bisher dem Mythos gegebenen Deutungen fußen nachweislich auf Irrungen gerade solcher Art. Denn die sonst selbstverständliche Berichtigung solches Irrtumes, der Blick aufs Ganze, steht dem mythologischen Anfänger nicht zu Gebote.

Wir haben dies eine Gleichnis so ausführlich

besprochen, um schon jetzt ohne Furcht vor Mißverständnissen hinzu fügen zu dürfen: in Wahrheit kömmt keine Wissenschaft ohne Gleichnis aus (die „exakte" Mathematik am wenigsten); denn das Wesen aller Wissenschaft liegt darin, zu vergleichen und Gleichnisse so weit auszunützen, wie eben ihre Tragkraft reicht. Das liegt allein schon im Wesen unserer Ausdrucksmittel, unter denen die Sprache das wichtigste und gleichnisfroheste ist. Man denke auch an die berühmten Gleichnisse der Philosophie, an Platons Menschen in der Höhle, an Kants Taube, die im klaren Äther schwebend leicht meinen könnte, im luftleeren Raum müsse sich noch besser fliegen lassen — so den menschlichen Geist verdeutlichend, der ohne Sinneseindrücke sich noch freier dünken könnte, auch an Buridans Esel und Newtons Apfel. Wir könnten viele Beispiele solcher Art anführen, ja schließlich gar aus ihnen eine Geschichte der Wissenschaften zusammen setzen: aber diesmal reden wir von der Mythologie und wollen daher einige mythologische Gleichnisse, welche neu Erschautes dem Verständnisse näher zu rücken suchen, an uns vorbei ziehen lassen — wir werden dabei bemerken, daß die Naturwissenschaften ganz besonders reichen Ertrag boten.

In H. Leßmanns Aufgaben und Zielen lesen wir: „Nie findet sich der Mythos gediegen. Immer ist er in andersartige Stoffe eingebettet, gewisser Maßen vererzt, und kann nur durch Vergleichung ausgeschieden und dargestellt werden". Das sind lauter Ausdrücke des Technikers und Chemikers: konnte Leßmann, was er meinte, nicht auch anders, ohne Gleichnisse, sagen? Wir bezweifeln, daß dies möglich wäre, wollten jedem Leser dieser Zeilen, der einen anderen, unbildlichen Ausdruck fünde, Dank wissen, würden zugleich aber auch meinen, daß der bildliche den Vorzug hat, und zwar nicht nur, weil er uns schon jetzt den Begriff der mythenhaltigen Überlieferung im Gegensatze zum Mythos selbst eingebracht hat, sondern auch, weil er noch die weitere Unterscheidung zwischen Gemenge und Verbindung anregt. Bloß vermengt, unter einander und mit nahe Verwandtem, sind die größeren oder kleineren Bruchstücke des Mythos z. B. in der gesamten Litteratur, insbesondere in der schönen. Verbindungen im engeren Sinne aber liegen z. B. vor in den meisten kultischen Überlieferungen, wo der Mythos nicht immer bloß mit dem Religiösen vermengt, sondern doch auch öfter mit ihm verbunden ist, und in Gestalt solcher Verbindung etwas Neues gezeitigt hat. Aus einem Gemenge kann man die einzelnen Bestandteile mit mechanischen Mitteln heraus holen, z. B. aus Staube die Eisenfeilspähne mit Hülfe des Magneten und aus litterarischer Überlieferung die Motive und Züge des Mythos mit Hülfe der besser erhaltenen Fassungen; in der chemischen Verbindung kann man die einzelnen Bestandteile durch Reagentien fest stellen und auch fällen wie man die Einschläge des Kultischen und Religiösen namentlich auf ethnologischem und psychologischem Wege fest zu stellen und auszuscheiden vermag. Hier ist es besonders lehrreich, wie der solchen Methoden ferne Stehende gerade die Verbindungen für die eigentlichen Grundstoffe hält und die Bestandteile, aus denen sie bestehen, weil sie selten rein vorkommen, in Zweifel zu ziehen geneigt ist. Wieder läßt sich das am Besten durchs Gleichnis beleuchten. Wer z. B. den Kultus vom Mythos nicht trennen, ja für das Wesentliche an ihm ansehen will, weil der meiste Stoff in kultischer Ausprägung erhalten sei, steht etwa auf demselben Standpunkte wie ein Chemiker, der das Wasser für einen Grundstoff und den Wasserstoff — wie ja schon solcher Name einem kritischen Geiste nahelegt — für eine „Hypothese" oder gar für eine „Konstruktion", für das Ergebnis bloßes „Spekulierens" hielte. Und damit stehen wir auch vor der Stelle, an welcher klar wird, weshalb solche Gleichnisse leicht Anstoß erregen. Jeder sagt sich: so dumm ist aber doch kein Chemiker, und es heißt mir doch arge Beschränktheit zumuten, daß ich es so töricht angefangen hätte. Solches Verhalten ist begreiflich, aber darum doch noch nicht gerechtfertigt. Es ist kein Vorwurf für Aristoteles, daß ihm das Wasser Element war, wohl aber wäre es dauernder Schimpf und höchst unaristotelisch, wenn jemand sich von der Zerlegung des Wassers nicht überzeugen ließe, ja wohl gar die Teilnahme an solch unsinnigem Beginnen etwa ähnlich ablehnen wollte, wie weiland die Mönche den Blick durch Galileis teuflisches Fernrohr.

Wiederholt handelt es sich gerade darum, einen Gedanken, den man auf Grund eigener, dem anderen aber noch nicht geläufiger Stoffkenntnis als falsch empfindet, auch in diesem Lichte zu zeigen. In Begriffen läßt sich solches Empfinden meist noch nicht ausdrücken, und das Gleichnis ist der erste Schritt, es wissenschaftlich nutzbar zu machen. In solchen Fällen ist dann nicht etwas Gleichsinniges, sondern vielmehr etwas gleich Unsinniges zu finden, dessen Unsinnigkeit aber, weil es sich um einen bereits geläufigeren, allgemein bekannten Gegenstand handelt, offen kundig ist. Diese „apagogischen" Gleichnisse haben oft denselben Erkenntniswert wie die andern, und wir wollen auf solch wichtiges Hülfsmittel zur Verdeutlichung unserer Gedanken gewiß nicht verzichten. Manche Gleichnisse führen sogar auf psychologische Experimente,

welche dauernde Eindrücke hinterlassen können, und wir laden unseren Leser ein, eines davon, das auch einen Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Mythos liefert, über sich ergehen zu lassen. Und zwar taugt er nur dann dazu, wenn er nicht Physiker ist und seine physikalische „Schulweisheit" auch schon gründlich verschwitzt hat. Wir nehmen also an, es sei so, und wir hätten ihm aus einander zu setzen, daß die Sonne für Menschen früherer Zeiten, insbesondere für die Mythenbildner, nicht die auffälligste oder wichtigste Himmelserscheinung gewesen sei, daß es bloß uns vom Standpunkte unserer eigenen Kultur und Wissenschaft aus „selbstverständlich" erscheine, daß sie das Licht des Tages spendet. Auch würden wir etwa noch als Gründe anführen, daß die Sonne doch oft gar nicht zu sehen und dennoch heil lichter Tag ist, ja daß gewisse Völker heute noch zwischen Sonne und Tageslicht sprachlich und in ihren Sagen unterscheiden. Wir würden damit wenig Eindruck machen, und es käme darauf an, ein Gleichnis vorzubringen, welches zeigt, wie unser Urteil: „Selbstverständlich", abhängt von unserer Bildung, und wie es Leuten zu Mute ist, welche solch anscheinende Selbstverständlichkeit eben doch nicht wissen. Wir fragen also, ob es denn nicht einleuchtend und an sich selbstverständlich sei, daß eine Bleikugel weit rascher zur Erde fällt als eine Korkkugel von gleicher Größe. Dafür wird jeder Nichtphysiker sich köpfen lassen — aber der einfachste Versuch lehrt, daß beide Kugeln gleich[1] rasch fallen. Ein wirklich physikalisch geschultes Geschlecht der Zukunft aber würde dann die Behauptung verfechten: es ist „selbstverständlich", daß die Geschwindigkeit des Falles mit dem Gewichte nichts zu tun hat; das weiß doch jedes Kind und läßt sich durch solch einfachen Versuch feststellen, daß es Menschen, die so was nicht wußten, überhaupt nie gegeben haben kann. — Wir überlassen es dem Leser, dieses Gleichnis und Experiment auf sich wirken zu lassen und hoffen, daß solches Erleben ihm mehr nützen wird als alle Theorie.

Auch gelegentliche Wendungen, geboren aus einem Aufleuchten vergleichender Anschauung, führen oft beträchtlich weiter. Als z. B. L. Frobenius von einer Histologie der Mythenwelt sprach, war das ein höchst anregender Vergleich. Er rückt vor Augen, daß der Mythos eine Art Organismus ist, mit eigenartiger Architektonik, und drückt in der Sprache des Physiologen aus, was wir wieder in der des Mineralogen zu kennzeichnen suchen, wenn wir statt von einem Systeme) heute lieber von einem Gefüge des Mythos reden. Man sieht: diese Gleichnisreden sind nicht zufällig, sondern vom innersten Wesen des Stoffes, den wir vor Augen haben, gefordert; denn auch zwischen dem Gefüge kristallinischer Schichten oder der Struktur der Kristalle selbst und dem regelmäßigen Aufbaue der einfacheren Organismen haben alle Zeiten eine tiefere Beziehung empfunden. Auch den Begriff der Fama hat G. Hüsing auf Grund einer mittelbaren Anregung von Frobenius in Analogie zu den Kunstausdrücken Fauna und Flora geprägt und damit die Aufmerksamkeit unserer Forschung auf den Unterschied zwischen Mythologie als Wissenschaft vom Mythos und der Gesamtheit des in einer bestimmten Gegend oder Zeit überlieferten Mythengutes hingelenkt. Die methodische Bedeutung dieser ganz Grund legenden Unterscheidung können wir diesmal nicht mehr ausführen: es sei nur darauf hingewiesen, daß der z. T. verwandte Begriff der Schichte in der Mythenüberlieferung von der Geologie her entlehnt ist.

Wichtige Beiträge zur Methode steuerten aber auch andere, nicht naturwissenschaftliche Gleichnisse bei. Auf die eingehende Vergleichung zwischen Mythenforschung und Sprachforschung bei H. Leßmann, Aufgaben und Ziele, S. 14, sei ausdrücklich verwiesen. Das Verfahren des Vergleichens der Fassungen unter einander behufs Feststellung der älteren Formen erinnert an das Verfahren der Zeugeneinvernahme bei Gerichte, und das Studium der Psychologie des gerichtlichen Beweises wird dem Mythen- und Märchenforscher keinen schlechten Ertrag abwerfen: auch bei der Geschichtsforschung hat C. Niebuhr (Ex oriente lux I 5, S. 15, 1905) mit Rechte von einem kriminalistischen Verfahren dem Tatbestande gegenüber gesprochen. Methodisch äußerst lehrreich ist auch das Gleichnis von der Rekonstruktion eines Reliefs aus Bruchstücken an Hand verschiedener Skizzen — ein Verfahren, das der Archäologe tagaus tagein übt und dessen Ähnlichkeit mit dem Mythen Vergleichen G. Hüsing (Iranische Überlieferung S. 58) ausgeführt hat. Gerade Hüsings Schriften sind reich an solchen Gleichnissen, auch an apagogischen, unter denen die der Technologie entlehnten, auf die Verarbeitung der Naturerzeugnisse durch den Menschen bezüglichen bei ihm geradezu eine besondere Gruppe bilden (Beispiel: ein mahagoni-fournierter Tisch aus Kiefernholze gehört nicht zur Gattung der Koniferen, Krsaaspa S. 44).

Immer haftet dem Gleichnisse etwas Konstruktives an. Man sucht zu dem vorliegenden Falle einen ähnlichen und baut die beiderseitigen Beziehungen aus. Das führt auch zum Aufbauen, und ohne solche aufbauende und ausbauende Tätigkeit ist Wissenschaft gar nicht

[1] Genau genommen (wegen des Widerstandes der Luft) nur annähernd gleich rasch.

möglich.[1] Nur auf ihr beruht auch die wissenschaftliche Voraussage, das Erschließen von noch nicht Beobachtetem, das dann gesucht und, wenn der Schluß richtig war, auch gefunden wird, nur daß das Verfahren selber in jenen Wissenschaften, die nach Gesetzen fahnden, anders verläuft als in jenen, die Tatsachen festzustellen suchen. Nicht nur die Astronomen erleben die Genugtuung, die Bahn eines Uranos und seinen Standort in einer bestimmten Nacht aus den Abweichungen in den Bahnen der anderen Planeten zuerst zu errechnen und dann mit dem Fernrohre zu bestätigen — auch dem Geschichtsforscher, dem Sprachforscher und nicht zuletzt dem Mythenforscher erblühen ähnliche stille Freuden. Nur tritt in diesen geschichtlichen Fächern an die Stelle der Voraussage: so wird es sein, die Voraussage: so werden wir es finden (so ist es gewesen). Dieses Aufbauen und Ausbauen ist ein Konstruieren, aber eines, das sich vom Stoffe leiten läßt und ihn verarbeitet, es ist kein bloßes Konstruieren. Und der Forscher, dem man es verbieten wöllte, befünde sich in der Lage eines Baumeisters, dem man staatlich das Bauen untersagte, weil es schon vorkam, daß Gebäude einstürzten. Denn unsere Forschung ist nicht ein bloßes Feststellen der ganz vollständig überlieferten Tatsachen, sondern vielmehr auch ein Einordnen derselben unter leitende Gesichtspunkte und damit verbunden ein stetes Streben nach Vervollständigung des nur teilweise Überlieferten und ein Erschließen von Nichtüberliefertem (nach Umfang und Inhalt) aus den gegebenen Anhaltspunkten. Ohne das wäre sie keine Forschung mehr.

Wer einmal die in der mythologischen Litteratur verstreuten Gleichnisse sammeln und ihren Wert für den Fortschritt unserer Wissenschaft überprüfen wird, der dürfte uns damit auch den ersten Grundriß von all dem geben, was an ihr methodisch neu und wesentlich ist. Möchten bis dahin nur recht viele weitere Gleichnisse gefunden sein, die unser Denken zu neuen Vergleichen angeregt, den Umkreis unseres Auges erweitert und unseren Einblick vertieft haben.

[1] Ernst Mach hat in seinem Buche „Erkenntnis und Irrtum“ (Leipzig 1905) in dem berühmten Abschnitte über „Ähnlichkeit und Analogie als Leitmotive der Forschung“ S. 217—228 eine ganze Reihe höchst aufklärender Beispiele über die Verwendung des Gleichnisses in der Mathematik und in den Naturwissenschaften zusammen gestellt und wichtige Folgerungen daraus gezogen. Wir heben als Beispiel nur S. 226 f den Satz hervor: „Maxwell hat die Benützung der Analogie mit Bewußtsein zu einer sehr geklärten physikalischen Methode entwickelt.“

Erzählungen von der Ursache des Todes aus Amerika.

Von Ida Lublinski (Wien).

Walter Anderson stellt in seinem Aufsatze: „Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft“ (Mitra Sp. 37—41) zwei mongolischen und einer karagassischen Sage über die Frage, warum die Menschen sterben, die sehr verwandte Fassung der Pelau-Insulaner gegenüber, ohne Schlüsse auf die Herkunft dieses Stoffes zu ziehen.

Es ist gewiß nicht unwichtig, Überlieferungen anderer Völker über die gleiche Frage daneben zu stellen, und daher möchte ich aus meinem engeren Arbeitsgebiete, Kalifornien, einige Fassungen mitteilen und zunächst Erzählungen benachbarter, dann aber auch weiter entfernter Völker daneben stellen, soweit ich sie augenblicklich beisammen habe. Die Fassungen sind zwar zum Teile recht verderbt, auch fehlt der von den Vögeln herbei gebrachte und auf den dadurch immergrün gewordenen Baum verschüttete Unsterblichkeitstrank. Trotzdem sind Anklänge an die von Anderson mitgeteilten Sagen vorhanden. Doch lasse ich die Frage offen, wie wir uns die Wege der etwaigen Wanderung des Erzählungsgutes zu denken haben. Sie wird sich besser erläutern lassen, wenn einmal mehr Stoff, auch von anderer Seite, vorliegt und gerade dazu möchte meine Zusammenstellung gerne anregen.

Ich teile meinen Stoff in mehrere Gruppen ein und gebe in jeder zuerst die besseren, dann die verderbteren Fassungen im Auszuge des irgend Wesentlichen und, wo dieses minder deutlich hervor tritt, zum Teile auch wörtlich, und versuche endlich, Brücken zwischen diesen Gruppen und den bereits von Anderson mitgeteilten Erzählungen zu schlagen.

I. Gruppe.

1. Dixon, Maidu Myths, Bulletins of the American Museum of Natural History XVII 42 f.

a) Der Schöpfer sagte zu Kojote: Ich will Menschen machen. Er nahm dunkelrote Erde, mischte sie mit Wasser und bildete zwei Gestalten, einen Mann und eine Frau. Er legte den Mann zu seiner Rechten, die Frau zu seiner Linken (vgl. Das Eddische Lied von Rigr bei Gering, Edda S. 110: . . . in des Lagers Mitte legt er sich nieder, zur Rechten und Linken ruhten die Gatten). Er lag so und schwitzte den ganzen Nachmittag und die ganze Nacht. Am Morgen fing die Frau an, ihn zu kitzeln; er verhielt sich still und lachte nicht. Dann stand er auf, nahm ein Stück Pechholz, warf es auf den Boden, ein Feuer flammte auf. Die Leute waren weiß, ihre Augen klein, ihr Haar schwarz, ihre Zähne schimmerten glänzend (ganz ähnliche Schilderungen im Liede von Rigr). Man sagt, daß der Schöpfer ihre Hände nicht beendet hatte und daß Kojote sie wie seine Klaue geformt haben wollte. Aber der Schöpfer macht sie wie seine eigenen (vgl. Fassung 3 u. 7). Der erste Mann wurde Kuksu genannt, die erste Frau Morgenstern. — Kojote machte auch Menschen, lachte aber, als die Frau ihn kitzelte; daher wurden sie glotzäugig (die drei von Rigr gezeugten Geschlechter unterscheiden sich besonders auch im Blicke der Augen.

b) Es wurden viele Menschen, die alle Nahrung ohne Mühe hatten und niemals krank waren. Nur Kuksu sah den Schöpfer, der in der Nacht zu ihm kam. Eines Tages sagte er zu ihm: Morgen müßt ihr alle zu dem kleinen See gehen; ich will aus dir einen alten Mann machen, ehe du in den See gehst. Kuksu versammelte alle seine Leute, um mit ihnen an den See zu gehen. Als er ankam, war er alt. Er fiel in den See, der Boden fing an zu zittern, das Wasser stieg über das Ufer, es gab ein großes Geräusch unter dem Wasser (der See kocht; vgl. das Kochen im Verjüngungskessel). Kuksu kam heraus und war wieder ein junger Mann. Der Schöpfer hieß sie dies immer tun, wenn sie alt würden; dann verließ er sie und ging nach oben. Das Volk hatte es gut. Die Frauen stellten die Körbe abends hinaus und fanden sie morgens voll fertig gekochter Speise. Da kam Kojote und war damit unzufrieden. Er wollte, daß die Leute arbeiten, krank werden und sterben sollten, damit es ein Begräbnis gebe. Die Leute verstanden ihn nicht. Da errichtete er Stangen, hängte Körbe auf und sagte: zu dieser Zeit müßt ihr immer Spiele haben. Er setzte die Zeit des Mondes für die Spiele fest. Sie sollten mit dem Wettlaufe beginnen. Kuksu aber kam nicht. Er saß in seiner Hütte und war traurig, weil er wußte, was eintreffen sollte. Da kam die Klapperschlange und fragte ihn, was zu tun sei, und da er nicht antwortete, ging sie weg, verbarg sich auf dem Wege, den die Läufer nehmen mußten, in einer Höhle und ließ nur den Kopf heraus ragen. Die Läufer kamen, Kojotes Sohn, der sehr flink war, an der Spitze. Da biß ihn die Klapperschlange und der Knabe war sogleich tot. Die Leute glaubten, er schäme sich, weil er gefallen sei, huben ihn auf und brachten ihn zu Kojote, der um den Pfahl tanzte und sich seines Sohnes rühmte. Er verstand, daß er tot war, fing an zu weinen und alle weinten mit ihm. Das waren der erste Tod und die ersten Tränen. — Kojote brachte seinen Sohn an den See und warf ihn hinein, aber alles blieb still. Der Tote schwamm vier Tage wie ein Stück Holz. Da ging Kojote zu Kuksu und bat ihn, seinen Sohn wieder lebendig su machen; doch der antwortete nicht. Fünf Tage bat Kojote, da stand Kuksu auf, nahm seine Perlen und Bärenfelle, rief das Volk zusammen, wickelte den Körper des Knaben in ein Fell, grub das Grab und vergrub ihn. So sollten die Leute es fortan immer tun (zu diesem Unterrichte im Bestatten vgl. O. Dähnhardt, Natursagen I 249).

2. Dixon, Maidu Myths, Bulletin of the American Museum of Nat. History VIII 46 f.

Kojote und der Schöpfer sprachen mit einander. Der Schöpfer wollte, daß die Menschen Kinder ohne geschlechtlichen Umgang hätten, Kojote aber wünschte, daß die Frauen es schwer hätten. Der Schöpfer wollte auch, daß die gestorbenen Leute eine Nacht ins Wasser gelegt und danach wieder lebendig würden, aber Kojote wollte Tote, damit die Leute weinen müssen. Da wurde der Schöpfer ärgerlich und ging weg; es gab einen ausgetretenen Pfad zum Wasser, auf den legte er zwei Binsen. Kojotes Sohn war noch niemals aus dem Hause gekommen. Kojote sandte ihn jetzt nach Wasser. Als er vorbei ging, wurden die beiden Binsen Klapperschlangen, die ihn bissen und töteten. Kojote lief jetzt dem Schöpfer nach, er kümmerte sich aber nicht darum. So müssen die Menschen jetzt sterben.

3. Sapir, Yana Texts. University of California Publications IX 88 f.

a) Die Leute waren sehr zahlreich und starben nicht. Kojote war unzufrieden (es folgt eine Erzählung von der Umwandlung der männlichen Geschlechtsteile in weibliche durch Spaltung). Die Eidechse schneidet dem Menschen seine Hände mit Hülfe eines Stückchens Feuerstein gegen Kojotes Willen auf und bildet so die Finger (vgl. Fassung 1 und 7).

b) Es regnete (oder hatte geregnet? Flut) und alle Leute waren im Schwitzhause; es war gedrängt voll. Kojote wollte die Menschen sterben lassen. Eichhörnchen, Eidechse und Kaninchen saßen da und überlegten: sie wollten die Leute sterben und wieder ins Leben zurück kehren lassen. Sie sollten begraben werden und wieder aufstehen. Warum sollen sie zurück kommen? fragte Kojote, sie sollen tot bleiben, wenn sie tot sind. Wir werden weinen, wenn sie sterben, uns Pech auf die Augen legen und weißen Ton; wir werden trauern. Was konnte die Eidechse nun sagen? Sie war besiegt (s. die Fortsetzung in d).

c) Es schneite (Flut). Ein Mann wurde krank und starb (dem Erzähler fehlt hier die Erinnerung, daß das Kojotes Sohn sein müßte). Die Eidechse selbst hatte es so gemacht. Sie wollten ihn begraben, aber außerhalb des Hauses war zu viel Schnee. Sie begruben ihn an der Südseite des Schwitzhauses (vgl. Fassung 11, wo das wohlwollende Wesen im Norden, das übelwollende im Süden steht). Kojote beobachtete das Grab und sah, daß die Erde sich bewegte (vgl. Fassung 1 den aufwallenden See und die Erde, die zu beben beginnt). Der tote Mann tat dies. Da sprang Kojote auf ihn, trat auf seinen Kopf und rief: warum kömmst du zurück? Stirb! Stirb! Als endlich das Grab ruhig blieb, sagte er: Weint jetzt, er ist tot, er kömmt nicht mehr.

d) (Vgl. hiezu als Eingang b; an Stelle des Streites, ob Tod oder Leben, steht hier die Hirschjagd, welche sonst auch dem Wettlaufe entspricht). Als das Volk getrauert hatte, ging es den Hirsch jagen. Kojotes Sohn war mit ihnen. Die Leute wollten Kojote weinen machen und legten die Klapperschlange auf den ausgetretenen Pfad neben eine Fichte. Sie biß den jungen Kojote. Er schrie auf und starb. Sie brachten ihn zu seinem Vater. der Eidechse bat, ihn wieder aufleben zu lassen. Der aber sagte: Weine, lege weißen Ton auf dein Gesicht. Du wolltest ja weinen, wenn dein Bruder (!) stürbe.

Die Maidu und Jana wohnen nahe beisammen, so daß eine Wanderung ganz selbstverständlich ist. Man sieht, wie selbst bei solcher Nähe der Stoff verderbt nacherzählt wird. Die erste Fassung ist in mancher Beziehung am besten erhalten; der Streit des Schöpfers mit seinem Gegner, ob Leben oder Tod, ist bei ihr freilich bloß angedeutet durch das Motiv von der Gliederung der Hand, das unten ausführlicher besprochen wird. Sie hat aber den verjüngenden See, den wir als Born des Lebens wohl neben das ewige Wasser stellen können, das in Andersons Fassungen immer wieder kehrt. Ferner finden wir hier die Bestrafung des Gegners durch den Tod seines Sohnes, welcher der erste Tote wird. Die zweite Fassung verlangt noch, daß der Tote, um aufzuleben, eine Nacht im Wasser liege; in der dritten fehlt das Wasser schon völlig. Auch bringt die zweite Fassung die Ergänzung, daß Kojote vom Schöpfer erstreitet, daß die Menschen im See nicht wieder aufleben; dadurch verstehen wir erst, weshalb in 1 Kojotes Sohn vergeblich auf dem Wasser schwimmt. Sehr beachtenswert ist in 1 der Wettlauf, dem in 3 d die Hirschjagd entspricht, in 2 der Weg zum Wasser. Die Schlange, durch deren Biß derjenige stirbt, der zuerst ankommt, haben wir in 1, 2 und 3 d. Man

erhält den Eindruck, daß der Wettlauf einmal in einer besser erhaltenen Vorform das Mittel war, den Streit, ob Leben oder Tod, zum Austrage zu bringen.

Ich gebe noch einige Fassungen kalifornischer Stämme, von denen namentlich die nächste (4) nur ein Bruchstück der soeben behandelten ist. Zwei dieser Fassungen (4 und 5) haben den wahrscheinlich echten Zug, der in den bisher betrachteten fehlte, nämlich: daß der Gegner als Rabe ein Schwarzer ist, als Spinagaralu sich schwarz brennt.

4. Kroeber, Myths of South Central California. University of California Publications IV 212 f. Jokuts.

Es waren zwei Insekten, Šajo und Kokwiteid (dieser Name gleicht nach Kroeber, Anm. S. 212, dem des Raben in anderen Dialekten); dieser war der Häuptling. Er wünschte nicht, daß so viele Leute leben. Er versammelte das Volk und sagte: Wir wollen gehen, ich weiß nicht wohin; es wird zu voll. Es ist am besten, wir lassen die Medicinmänner die Leute töten, dann werden wir eine große Totenfeier haben. Kojote (Kokwiteid) gefiel das, den anderen aber nicht. Kojote sagte: Wenn ein Häuptling oder einer von seiner Familie stirbt, wollen wir in sein Dorf gehen, eine große Versammlung haben, tanzen und uns vergnügen. Das gefiel dem Volke. Aber Kokwiteid (Kojote) war die erste Veranlassung dazu. Darum sagen die Leute, wenn sie in dieser Welt einen Kokwiteid treffen: Es wird zu viele geben, laßt uns ihn töten. Und sie töten ihn. Šajo wollte die Menschen nicht sterben lassen, aber Kokwiteid ließ sie sterben.

5. Kroeber, Wishoks Myths. Journal of American Folk-Lore XVIII 98 f.

Frosch und Spinagaralu hatten jeder ein Kind. Da wurde das Kind des Frosches krank und starb. Frosch ging zu Spinagaralu und dieser sagte: Es ist gut, lass es tot sein. Der Frosch war traurig. Bald starb auch das Kind des Spinagaralu, und jetzt sagte der Frosch: Es ist gut, lass es tot sein. Spinagaralu brannte sich schwarz und ging in die Erde. Hätte er früher gesagt: Es ist schlecht, lass es leben, so würden die Leute nicht sterben.

6. Petitot, Traditiones indiennes du Canada Nord-Ouest, S. 115: Sage der Denè-Indianer, die zwischen der Hudsonsbay, dem Felsengebirge, dem nördlichen Eismeere und dem großen Bärensee wohnen.

Der Agotsute (Steinbockart, die Rinden nagt) warf am Anfange ein Los auf die Erde und sagte: Der Mensch wird sterben. Glücklicher Weise kehrte der Frosch das Los um und sagte: Der Mensch wird wieder aufleben. Es ist also der Agotsute, der, indem er einen Stein[1] ins Wasser warf, den Tod des Menschen verursachte. Deshalb töten wir ihn.

7. Kroeber, Myths of South Central-California, University of California Publications IV 231. Jokuts.

Kojote ließ die Leute sterben, weil unsere Hände nicht geschlossen sind, wie seine Klauen, sondern gegliedert in fünf Finger wie die der Eidechse. Eidechse bestand auf der Gliederung der Hände, aber Kojote sagte: Gut, dann werden sie sterben müssen.

Den Fassungen 5, 6, 7, ist gemeinsam, daß in ihnen Frosch oder Eidechse die Rolle des wohlwollenden Wesens spielen. Die Fassung 7 weicht von den übrigen dadurch ab, daß sie die Gliederung der Hand unmittelbar zur Ursache des Todes macht. Doch kommt das Motiv der Erzeugung der Finger gegen den Willen des einen der beiden Schöpfer auch in Fassung 1 a (der Schöpfer gliedert die Hand, Kojote wünschte sie seiner Klaue gleich) und 3 a (die Eidechse gliedert sie, Kojote will das nicht) vor, und unsere Fassung 7 vervollständigt das Bild: Eidechse wünscht des Menschen Hand der seinen, Kojote seiner Klaue gleich. So hebt sich aus unserer Gruppe ein besonderer Zweig dieser Erzählungen von der Ursache des Todes heraus, der zunächst durch den eigentümlichen Zug von der Spaltung der ungegliederten Hand in Finger gekennzeichnet ist.

Zur Vervollständigung der in unserer Gruppe angeführten Fassungen verweise ich auch noch auf zwei weitere, die nicht aus Amerika stammen.

8. Taylor, Anfänge der Kultur, S. 349. Fidschi-Inseln.

Ra Wula (der Mond) verlangt, daß der Mensch ihm gleichen solle, auf eine Weile verschwinden und dann ein neues Leben beginnen. Ra Kalawo (die Ratte) will seinen freundlichen Vorschlag nicht hören, sondern sagt: Lass die Menschen sterben, wie eine Ratte stirbt. Und sie siegte. — Bei Taylor a. a. O. geschieht noch einer Fassung von den Karolinen Erwähnung, daß der Mensch anfangs nur am letzten Tage des abnehmenden Mondes verschied und mit diesem gleich wie aus einem friedlichen Schlafe wieder erschien. Aber der böse Geist Erigires brachte ihnen einen Tod, nach dem es keine Wiedergeburt gibt.

Bei den afrikanischen Völkern sind Erzählungen vom Monde, der einen Boten, meistens den Hasen, zu den Menschen schickt, weit verbreitet. Der Auftrag ist den Menschen günstig, sie sollen sterben und wieder aufleben wie der Mond. Aber der Bote richtet ihn verkehrt aus, sie sollen sterben wie der Mond und nicht wieder aufleben (vgl. Mitra Sp. 53). Diese afrikanischen Fassungen enthalten gelegentlich auch den Zug, daß der eine Bote von dem anderen überholt wird. Das erinnert uns entfernt an den Wettlauf in unseren obigen Fassungen. Doch will ich diesen nahe liegenden Beziehungen zu den Überlieferungen der alten Welt, welche von demselben Gegenstande handeln, hier nicht weiter nachgehen.

II. Gruppe.

9. Kroeber, Myths of South Central-California, California Publications, IV 189 f. Es ist ungewiß, ob diese Überlieferung von den Miwok oder Costanoan stammt. Die Miwok wohnen südlich vom Sacramento und grenzen an das

[1] Diese Begründung weicht von der Erzählung selbst ab. Sollte die Entscheidung über Tod und Leben ursprünglich darin gelegen haben, daß der Stein (das Los) auf Erde oder ins Wasser falle?

Maidu-Gebiet, die Costanoan wohnen südlich der Bai von San Francisco.

Eine Frau lag wie tot da, und durch vier Tage durfte niemand ein Geräusch machen. Trotzdem sang die Lerche. Die Frau starb, und deshalb sterben alle Menschen. Wenn die Indianer heute eine Lerche töten, schlagen sie sie auf den Schnabel und sagen: Wenn du nicht gesprochen hättest, würden wir nicht sterben. (Das Singen der Lerche erinnert an das Lachen des kleinen Vogels im Gefolge des Maui. Die „große Tochter des Mondes", in deren Rachen Maui kriechen wollte, um die Menschheit vom Tode zu befreien, wäre nicht erwacht und hätte den Maui nicht zwischen ihren Kiefern zermalmen können, wenn dieser Vogel sie nicht durch ihr Lachen geweckt hätte.)

10. Kroeber, ebd. IV 203 und 205. Miwok und Jokut.

Jemand starb. Kojote, der nördlich von dem Toten stand, wollte ihn in drei Tagen wieder aufleben lassen (das widerspricht der sonstigen Tätigkeit des Kojote). Wiesenlerche, die südlich von dem Toten stand, merkte, daß der Tote zu stinken anfing und liebte den Geruch nicht. Sie überzeugte Kojote, daß es zu viele Menschen geben würde, wenn alle wieder auflebten; lieber solle man den Toten verbrennen. So geschah es und deshalb sterben jetzt die Menschen und kommen nie mehr zurück.

11. F. Boas, Indianische Sagen von der Nordpacifischen Küste Amerikas (SA aus den Verhh. d. Berl. Ges. f. Anthr. Ethn. u. Urgesch., Berlin 1895) S. 214 f. Awikj'ēnoḥ.

Nōak'ana dachte: wenn wir alt geworden sind, wollen wir sterben; aber Masmasalāniq wollte immer am Leben bleiben. Der kleine Vogel Koēḥtsa aber wollte, daß beide stürben. Er sagte: wo soll ich wohnen, wenn ihr ewig am Leben bleibt? Ich will in eurem Grabe mein Nest bauen und mich wärmen. Nōak'ana: Gut, wir wollen sterben, aber nach vier Tagen wieder auferstehen. Aber der Vogel wollte, daß sie ganz stürben. Da beschlossen die beiden, zu sterben und als Kinder zurück zu kehren. Nach ihrem Tode trauerten die Leute. Sie sahen dies vom Himmel aus und ließen sich als Blutstropfen herab wehen und von den Frauen im Schlafe einatmen. So wurden sie wieder geboren.

In diesen Fassungen ist ein Vogel der Urheber des Todes, offenbar der Gegner des Schöpfers, der die Menschen nach vier Tagen wieder aufleben lassen will (nur in Fassung 8 finden wir die Frist von drei Tagen). Es scheint, daß eine weitere Fassung, bei der wieder freilich jede Beziehung zum Tode verloren gegangen ist, die Brücke zu Andersons Fassungen schlägt, in denen der Vogel das kostbare Naß des ewigen Wassers verschüttet.

12. Boas, S. 108. Sage der Nutka von Vancouver.[1]

Anfangs war das Wasser nur an den Wurzeln der Bäume, die man, um zu trinken, ablecken mußte. Die Dohle wollte den Menschen das Wasser bringen, aber der Rabe wollte es nicht dulden. Da stahl die Dohle das Wasser und schlug es ab, indem sie über die Erde flog. So entstanden Flüsse und Seen.

Die Entstehung der Seen und Flüsse wird sonst auch anders erzählt. Wenn ein Vogel das Wasser stiehlt und es wegträgt, um es den Menschen zu bringen, wird es wohl ursprünglich ein besonderes Wasser, das Lebenswasser, gewesen sein.

[1] Vgl. Boas, S. 209 (2) und 232 (2); hier fehlt der Streit zwischen zwei Vögeln. Dieser ist erhalten in Fassung 15 und verstümmelt bei Boas S. 234 (10).

III. Gruppe.

13. Boas, S. 211. Awikj'ēnoḥ.

Kuēkuaḥā'oē baut im Walde ein Boot und nimmt seinen Sohn Kj'īōtl mit. Als er sich bereit macht, es ins Wasser zu schieben, finden sie in Mitten des Bootes einen Hut. Kuēkuaḥā'oē warnt seinen Sohn, ihn zu berühren. Trotzdem setzt ihn dieser auf, und der Hut trägt ihn von dannen (Hut = Adler, vgl. Nr. 14). Vier Tage weint der Vater um ihn, da hört er plötzlich hinter sich sagen: Ich bin Kj'īōtl, ich bin zu dir zurück gekehrt. Aber er erkennt ihn nicht, weil ihm das Haar fehlt, das ihm die Winde in der Höhe ausgerissen haben. Viermal bittet der Sohn, ihn zu erkennen, doch der Vater glaubt ihm nicht. Da fliegt er empor und spricht: Fortan werden die Menschen sterben und nie wieder kehren können. Jetzt erst erkennt ihn der Vater und wünscht ihn vergebens zurück.

14. Boas, S. 233 f. Hēiltsuk.

Der Rabe hatte eine Tochter namens Kjī'ōtl, die eine glänzend weiße Haut und schöne Haare hatte. Einst gingen beide nach Brennholze auf eine Insel. Kj'īōtl blieb im Boote; der Adler Kanisltsua raubte sie. Der Rabe fragte alle Teile des Bootes, wo sein Kind geblieben sei; erst der Schnabel des Bootes gibt ihm richtigen Bescheid. Vier Tage ging er sie suchen, da stand sie plötzlich vor ihm. Aber er erkannte sie nicht; denn ihr Haar war ausgefallen, in Folge des starken Windes im Himmel: Wenn du mich nicht erkennst, werde ich nie wieder kommen. Der Rabe schweigt und erkennt sein Kind erst, als es schon zurück fliegt. Vier Tage lang hatte ihn seine Tochter vergeblich gebeten, sie wieder zu erkennen. Seither kehren die Menschen nicht mehr zur Erde zurück, wenn sie gestorben sind.

15. Boas, S. 77. Tatlōltq.

P'a (der Rabe) hat drei Söhne: den „im Boote hin und her Rutschenden", den „in den Lagerplätzen alles Fressenden" und den „Exkremente am Ufer Fressenden". Sie gingen einst in ihren Booten aus, Vögel zu schießen. Möwe tat dasselbe und schoß viele Vögel, während der Rabe keine schoß. Sie beginnen zu streiten, wessen Geschlecht älter sei. Möwe schüttelt seinen Bergziegenfellmantel, ein Nebel fällt herab. P'a verliert seine Söhne und kann nicht zum Dorfe zurück finden: O Möve, deine Familie ist älter als die meine! Aber Möwe antwortet nicht. Später traf P'a den im Boote hin und her Rutschenden, der aber ganz kurze Haare hatte. Er erkannte ihn nicht und sprach: Warum läufst du denn immer vor mir auf und ab?

Die letzte Fassung zeigt noch den Streit zweier Gegner (vgl. F. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 118); aber wir würden sie gar nicht als zu unserem Stoffe gehörig erkennen, da auch bei ihr jede Beziehung zum Tode verloren ist, wenn nicht das Verschwinden des Sohnes, sein wieder Erscheinen mit kurzen Haaren und das anfängliche Nichterkennen sie als hergehörig bezeugten. In Fassung 14 und 15 haben wir außerdem wieder den Raben, also den Schwarzen, der schon in Fassung 4 wahrscheinlich eine Rolle spielte und dem der schwarzgebrannte Spinagaralu in Fassung 5 entsprach. Auffällig ist ferner, daß die Tochter des Raben weiß sein soll. Das

erinnert uns an das frühere Weißsein des Raben bei Boas S. 314 und 275 und an altweltliche Sagen von den weißen Jungen des Raben, die erst später schwarz werden (O. Dähnhardt I 283 ff). Wie der Haarverlust in den Fassungen unserer Gruppe zu deuten ist, ob er selbst einen Übergang aus einem behaarten Zustande in einen leuchtenden, weißen, veranschaulichen will, oder ob der Gedanke, daß dem verwesenden Leichname die Haare ausfallen, mit herein spiele, ist an der Hand unseres Stoffes nicht zu bestimmen. Auch die andere Frage, ob diese Art des Haarverlustes mit dem Motive des Haarverlustes des Helden im Bauche des Wallfisches zusammen gestellt werden darf, wage ich nicht zu entscheiden. Doch könnte man im zustimmenden Sinne geltend machen, daß der Held in zahlreichen Fassungen sein Volk aus dem Drachenleibe befreit und also vielleicht als Befreier der Menschheit aus dem Totenlande aufgefaßt wurde. Dann würde der Haarverlust doch wieder mit Vorstellungen vom Tode zusammen hängen. Daß daneben, und zum Teile wohl ursprünglicher, die Vorstellung vom Wechsel des lichten und dunkeln Teiles am Monde maßgebend war, legen schon allein die polynesischen und afrikanischen Fassungen unserer Erzählung nahe, welche ausdrücklich das Geschehen am Monde mit dem Sterben und wieder Aufleben des Menschen in Zusammenhang bringen.

Die von Anderson als Nr. 4 mitgeteilte Pelau-Sage ist mit einer Flutsage verbunden. Mit dem Feuerraube, auf den gewöhnlich bei der Flucht der Räuber die Flut folgt, ist verknüpft.

16. Boas, S. 102. Nutka.

Ein Häuptling besaß Feuer und ewiges Leben. Tlehmamit, der Häuptling der Kj'äimimit, wünschte es zu rauben. Daher gingen alle Tiere zu seinem Hause und begannen zu tanzen. Der Hirsch hatte etwas Cedernbast an die Wade gebunden. Ein Furz der Otter entzündet sich und setzt den Cedernbast in Brand. Der Hirsch bringt das Feuer hinaus. Der Bär springt auf den Querbalken, der das Dach trägt, dieses birst und man kann ins Innere sehen, wo die Kiste mit dem Leben ist. Aber bevor die Tiere sie ergreifen können, entreißt der Häuptling ihnen die Kiste und zieht mit ihr und allen Lachsen von dannen. Da sie das ewige Leben nicht bekommen haben, müssen die Menschen sterben (eine weitere, ziemlich abstehende Parallele derselben Sage ebd., in welcher der Zug von der Ursache des Todes fehlt, führe ich nicht mehr an).

Eine recht verderbte Fassung[1], in der die einzelnen Züge stark abweichend ausgeprägt, bereichert und verschoben sind, schließe ich nunmehr an, um erst hernach ihre Zugehörigkeit zu unserem Stoffe mit einigen Worten zu verdeutlichen.

17. Boas, Sage der Nutka, S. 100.

Da es immer windig war und nie Ebbe gab, beschloß der Häuptling Kj'äimimit, das Haus der Winde zu erobern, um sie zu töten und die Ebbe herbei zu führen, damit man Muscheln graben könne. Die Boote wurden ins Wasser geschoben, und als die Krieger sich dem Hause der Winde näherten, landeten sie an einer Landspitze, die davor lag. Das Haus lag an einer Bucht jenseits derselben. Der Häuptling sendet zuerst Lumme, dann Sägeschnabel, die aber in Folge des heftigen Windes nicht um die Spitze segeln können. Das gelingt endlich Winterrobin, der sich nach des Häuptlings Befehle dicht am Ufer hält. Er kommt in das Haus der Winde, sieht sie durch einen Spalt am Feuer schlafen und geht hinein, sich zu erwärmen. Seine Brust wurde voll roter Flecken (ob dies mit dem Chamäleon zusammen hängt, das in Afrika die verspätete Botschaft bringt?) und er vergaß, zurück zu kehren. Kormoran, Adler und Fischadler können auch nicht um die Spitze gelangen. Dann sandte der Häuptling Kwotiaþ zur Sardine und befahl zu bestellen, sie solle die Küste entlang fahren. Kwotiaþ aber bestellte: Euere Augen sollen nicht nach den Kiemen, sondern an eurer Nase sitzen (Trumm der umgekehrten Botschaft). Dem Häuptling aber sagt er, er habe den Auftrag richtig ausgerichtet. Die Leute warten auf die Sardine, kochen ein Mahl und die Strandläufer machen dabei zu viel Lärm. Wieder richtet Kwotiaþ des Häuptlings Befehl verkehrt aus: sie sollen im Lärmen fortfahren. Als sie gegessen hatten, wollte der Häuptling umkehren. Da riet jemand, die Möwe zu senden. Man traut ihr den Erfolg nicht zu, verspottet sie, aber sie gelangt um die Landspitze. Der Wind legt sich, und die andern Boote können folgen. Sie landen an den Häusern und verbergen die Boote. Reiher und Königsfischer werden als beste Lanzenwerfer an die Hintertüre gestellt. Heilbutte und Rochen müssen sich an die Haustüre legen. Die anderen dringen ins Haus. Als die Winde fliehen, werden die zur Hintertüre hinaus Eilenden vom Reiher und Königsfischer getötet, die anderen gleiten auf der Heilbutte aus und spießen sich an den Stacheln des Rochen. Nur der Westwind setzt sich zur Wehr, muß aber zuletzt, als er nicht mehr Widerstand leisten kann, versprechen, zweimal täglich Ebbe und Flut wechseln zu lassen. Da ließen sie ihn in Frieden und kehrten in die Heimat zurück.

Nur geübterem Blicke werden die Beziehungen dieser Fassung zu dem voran Gegangenen gleich klar sein. An Stelle von Leben und Tod ist Ebbe und Flut getreten und der Häuptling, der in Fassung 16 mit seinen Stämmen auszog, um das Feuer und das ewige Leben zu stehlen, zieht hier in das Haus der Winde, um die Ebbe zu erzwingen. Nun gilt das Haus der Winde oft als Wohnung der Toten. Auch noch für die Eskimos belegt Knortz, Mythologie und Zivilisation der nordamerikanischen Indianer, S. 16, diese Vorstellung. Ich glaube, das dürfte auch hier das Ursprüngliche gewesen sein (Vgl. oben 13, 14, 15 den Haarverlust durch die Winde), und ich möchte beide Erzählungen, trotz der Abweichungen im Einzelnen, für ein und dieselbe halten. Die zweite hat manches treuer bewahrt, insbesondere das Motiv der verkehrten Botschaft, das uns aus den afrikanischen Fassungen geläufig ist. Der Erzähler hat es sogar mehrmals, recht sinnlos, wiederholt. Verwandte Fassungen, in denen ebenfalls nicht ausdrücklich von der Ursache des Todes die Rede ist, finden sich auch sonst in Amerika. So hat O. Dähnhardt, III 106, eine Fassung aus Central-Brasilien neben unsere obige gestellt, in welcher es sich um den Feuerdiebstahl

[1] Vgl. auch Boas S. 242 (3) und Anm. 1 dazu; hier auch durchlöcherte Boote wie Boas S. 76.

handelt, der dort gelingt. Die Einzelheiten dieser Variante leiten zu dem von W. Schultz, Einleitung in das Popol Wuh, S. 81, unter dem etwas zu engen Motivnamen „widerspenstiger Hausrat" zusammen Gestellten über. In allen diesen Fassungen besetzen die Tiere verschiedene Plätze im Hause oder vor demselben und nehmen in umständlicher Weise an der Vertreibung der Bewohner des Hauses teil. Das erinnert uns auch an unsere europäischen Erzählungen von Herrn Korbes, dem Lumpengesindel und den Bremer Stadtmusikanten, ein Stoff, zu dem A. Aarne, „Die Tiere auf der Wanderschaft" (FFC. 12), an die 400 Varianten, auch aus Asien, zusammen gestellt hat. Ob es sich nicht auch hier um eine Wanderung in das Haus des Todes handelt?

Anfrage.

In meinem Aufsatze „Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes"[1] zeigte ich, daß Gefäße von besonderer Form, meist in Gestalt von Tieren, im Zusammenhange mit bestimmter mythischer Überlieferung stehen, daß diese Behälter, gewöhnlich nicht für den täglichen Gebrauch geschaffen, meist nur bei feierlichen Gelegenheiten verwendet werden, daß sie Behälter des Unsterblichkeitstrankes sind. Von allen Tieren ist es der Vogel, der am häufigsten an diesen Gefäßen zu sehen ist, sei es, daß das ganze Gefäß die Gestalt eines Vogels besitzt oder Vögel den Rand desselben verzieren. Gefäße dieser Art habe ich samt entsprechender mythischer Überlieferung in der unpersönlichen Kunst[2] Europas und Asiens verfolgen können.

Über das asiatische Festland hinaus fand ich Gefäße von der Form eines Vogels häufig in Oceanien.

Von Neu-Guinea[3] wurden flache schalenartige Gefäße mit einem abstehenden Vogelkopfe bekannt, die in der Formgebung ungemein an die in Südrußland gefundenen Silberschalen erinnern, die Smirnow in seinem Werke L'Argenterie orientale[4] abbildet, zudem eine schmale, kahnförmige Schüssel[5] mit Hahnenköpfen an den Enden, die völlig in die von mir aufgestellte Reihe[6] der prähistorischen Gefäße von Szatmár, der schwedischen und russischen Holzschüsseln, hinein paßt[7].

Von den Pelau-Inseln[8] kennen wir ein hölzernes, mit Perlmutter-Einlagen versehenes Gefäß in Vogelgestalt, das einen abhebbaren Deckel besitzt.

Häufig treten flache hölzerne Schüsseln mit Vogelkopf, angedeuteten Flügeln am Rande und Schwanz auf den Admiralitäts-Inseln[9] auf. Behälter gleicher Ausführung besitzen das Wiener Hof-Museum und das ethnographische Museum zu Budapest.

Ähnliche Gefäßformen finden sich auf den Salomonen[10] in reicher Anzahl.

Einen seltsamen Behälter in Vogelgestalt von Ruk (Karolinen) bildet Finsch[11] ab. Es handelt sich in diesem Falle um eine etwa 90 cm lange, weiß und rot bemalte Holzschnitzerei in Vogelgestalt mit langen, schmalen, angesetzten Flügeln. Der Vogel, der in einem Versammlungshause aufgehängt war und große Verehrung genoß, zeigt längs des Rückens eine wannenartige Vertiefung.

Obwohl mir alle diese Formen bei Abfassung meiner Arbeit bekannt waren, so machte ich von ihnen doch keinen Gebrauch, da ich trotz emsiger Nachforschungen aus der mythischen Überlieferung der betreffenden Gebiete, die allenthalben die Spuren größtes Verfalles zeigt, den Nachweis für den Vogel als Rauschtrankbringer nicht sicher führen konnte.

Nun hat Anderson in Nr. 2 des Mitra auf eine Sage der Pelau-Insulaner hingewiesen, nach welcher der Tariti-Vogel den Unsterblichkeitstrank bringt und bei dieser Gelegenheit den Kamaral-Baum zum immer grünenden Lebensbaume macht.

Es wäre für mich von Wichtigkeit, zu wissen, ob nicht auch in den entsprechenden Gebieten von Neu-Guinea, den Admiralitäts-Inseln, den Salomonen und den Karolinen Überlieferungen bekannt sind, in denen der Vogel als Bringer des Unsterblichkeitstrankes erscheint.

K. v. Spieß.

Besprechungen.

Sigmund Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Mit 36 Textabbildungen und 5 Tafeln. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1913.

Vom sprachvergleichenden und kulturgeschichtlichen Standpunkte aus ist das Buch bereits von

[1] Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XLIV (1914), 17—43.

[2] Unter unpersönlicher Kunst verstehe ich Werke, die einem von mythischer Weltanschauung durchtränktem Kulturboden entstammen.

[3] Schlaginhaufen, Ethnograph. Sammlung vom Kaiserin-Augusta-Flusse, Abb. H. Abhandlg. u. Berr. d. kgl. zool. u. anthrop. Mus. z. Dresden XIII/2.

[4] Abb. 231, 237.

[5] Reche, Kaiserin-Augusta-Fluß, Abb. 169, S. 199.

[6] Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes S. 32, Abb. 18—20.

[7] Im deutschen Texte zu Bobrinsky „Russische Holzarbeiten" werden unabhängig von mir das prähistorische Gefäß von Szatmár und die russischen Vogel-Gefäße als homologe Formen neben einander gestellt.

[8] Abgebb. bei Ratzel, Völkerkunde I 239, Britisches Museum, London.

[9] Ähnliche Gefäße bei Parkinson, 30 Jahre in der Südsee, Abb. 63.

[10] Pretorius, Art in the Salomon Island.

[11] Finsch, Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee III 321, Fig. 54.

mir in den „Mitteilungen aus der historischen Literatur“ (Bd. 42, Heft 4) gewürdigt worden. Hier soll nur behandelt werden, was F. über die Zeitrechnung, den Mythos, den Götterglauben und die Religion der Arier zu sagen weiß.

Über die arische Zeitrechnung fällt F. auf S. 41 das Urteil: „Wir haben keine ursprachlichen Namen für die Kalendermonate, obwohl der Begriff ‚Monat‘ den Indogermanen vertraut war und sie auch den Wechsel der Jahreszeiten natürlich kennen mußten. Ebenso fehlen die Namen der Wochentage wie auch der Begriff ‚Woche‘ im ursprachlichen Wortschatz. Aus der Vereinigung aller dieser Tatsachen dürfen wir daher den Schluß ziehen, daß die Kalenderrechnung den Indogermanen noch fremd war.“ Der Stoff, den F. selber für die vergleichende Behandlung der Zeitrechnung der Arier heran zieht, beweist, daß er falsch gesucht und den Sprachstoff unrichtig befragt hat, daß die Wörter für die Zeiteinheiten ganz anders ausgesehen haben müssen, als sie ihm als zu suchende vorschweben. Auf S. 261 stellt er selber fest, daß bei vielen arischen Völkern der Brauch begegnet, nach Nächten, statt nach Tagen zu zählen. „Bei den Indern und Persern finden wir ihn. Von den Kelten erzählt uns Cäsar, Bell. Gall. VI, 18: *Spatia omnis temporis non numero dierum sed noctium finiunt* (sie bestimmen alle Zeiträume nicht nach der Zahl der Tage, sondern der Nächte), und ebenso von den Germanen Tacitus, Germania, Kap. 11: *nec dierum numerum sed noctium computant* (sie rechnen nicht die Zahl der Tage, sondern die der Nächte). Das Englische bewahrt noch eine Erinnerung an diese älteste Art der Zählung von Zeiträumen, wenn es für 14 Tage *fortnight* und (schon veraltet) für 7 Tage *sennight* gebraucht.“ Für diese Rechnung nach Nächten, die F. nur versäumt hat, auch dem arischen Urvolke zuzuweisen, nachdem er sie bei so vielen arischen Einzelvölkern festgestellt hat, gibt er auf S. 261 zwei Erklärungen. In Z. 5 v. o. stellt er sie als eine Folge der Voranstellung der Nacht vor den Tag hin, die er auf S. 260 bei den meisten arischen Völkern belegt hat.[1] In Z. 17 v. o. aber sagt er: „Dieser vorgeschichtliche Brauch, nach Nächten statt nach Tagen zu zählen, findet wohl seine Erklärung in dem Umstand, daß der Zeitmesser aller alten Völker, der Mond, nur Nachts sichtbar ist.“ F. hätte sich nur mit einer Erklärung begnügen, aber sich auch für eine bestimmt entscheiden sollen. Beide neben einander können nicht richtig sein. Nur die zweite ist stichhaltig; denn die Gewohnheit, „die Nacht dem Tage vorangehen zu lassen“, ist selbstverständlich nur eine Folge der Rechnung nach Nächten. Wie bei unserer heutigen Kalenderrechnung die Nacht nur ein Anhängsel des Tages ist und im Kalender gar nicht recht zur Geltung kommt[2], so war im altarischen Kalender umgekehrt der Tag nur ein Anhängsel der Nacht und trat deshalb in den Hintergrund. Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn die Namen der Wochentage im gemeinsamen Wortschatze fehlen. Statt dessen müssen vielmehr etwa Namen der Wochennächte vorhanden gewesen sein, und nach solchen wäre also zunächst zu suchen. Auch der der Woche entsprechende Zeitbegriff kann also keine „Zusammenfassung einer Reihe von Tagen“ gewesen sein, nach welcher F. auf S. 262 natürlich vergeblich sucht; er muß vielmehr eine „Zusammenfassung einer Reihe von Nächten“ gewesen sein, und eine solche begegnet uns ja noch in den von F. selber angeführten neuenglischen Wörtern *sennight* und *fortnight*. Und einen so ausschauenden Begriff der Woche gibt F. auf S. 262 für die Germanen auch wieder selber zu. Er meint allerdings, daß dieselbe 14 Nächte umfaßt habe, und führt als Beleg dafür in der Fußnote nun nicht etwa das von ihm erwähnte ne. *fortnight* an, sondern Tacitus Germ. Kap. 11 *Coeunt certis diebus cum aut inchoatur luna aut impletur*. Aber diese Stelle, an der doch auch, wenn sie überhaupt einiger Maßen passen sollte, *noctibus* statt *diebus* stehen müßte, besagt doch nur, daß die Germanen, wie die Spartaner, zur Neumonds- oder zur Vollmondszeit ihre Versammlungen abzuhalten pflegten und beweist damit noch gar nichts für die Dauer der altgermanischen Woche. Nun zeigen zahlreiche Stellen der Edda, daß mindestens die nordgermanische Woche 9 Nächte umfaßt hat. So lange dauerte Hermods Ritt zur Hel (Edda, übers. v. Gering, S. 345). Nach 9 Nächten will Gerda den Freyr im Haine Barri zum Stelldichein

[1] Unter diesen Belegen führt er auch „Weihnachten“ an und erklärt es in Klammern aus mhd. *ze wihen nehten* „an dem heiligen Abend“. Aber die Übersetzung des mhd. Ausdruckes muß vielmehr heißen „in den geweihten Nächten“. Es ist die Mehrzahl; gemeint ist nämlich nicht eine einzige Nacht, sondern die Heiligen Zwölf Nächte vom 24. Dezember bis zum 6. Januar. „Weihnachten“ beweist also gar nichts für die sonst ja ganz richtige Beobachtung F.'s. Statt dessen hätte er vielmehr „Heiliger Abend“ nehmen und den „Sylvesterabend“ hinzu fügen sollen. Beides sind die Abende bezw. Nächte, die dem Tage, der heute als das eigentliche Fest gilt, voran gehen.

[2] So schlimm steht es damit allerdings heut zu Tage insofern nicht, als wir ja das Wort „Tag“ jetzt in einem doppelten Sinne gebrauchen, nämlich einerseits in dem alten Sinne „Lichtzeit. Zeit der Helle“. andererseits in dem neuen „Zeit einer Erdumdrehung, Zeit von 24 Stunden (Sterntag)“. Für die Kalenderrechnung aber kommt selbstverständlich nur der zweite Sinn in Betracht, und der schließt die Nacht mit ein, die allerdings zerrissen und teils zu dem voran gehenden, teils zu dem folgenden Kalendertage gezogen wird.

treffen (a. a. O. S. 58), und Odin singt im Havamal von sich selber (a. a. O. S. 105):

„Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baume
neun Nächte hindurch
verwundet vom Speere geweiht dem Odin
ich selber mir selbst."

Es spricht alles dafür, daß auch die altgermanische Woche überhaupt nicht anders aussah, und die siebennächtige Woche, die sich noch in den ne. Wörtern *sennight* und *fortnight* spiegelt, wird nur den Übergang bezeichnen von der altgermanischen neunnächtigen Woche zu der durch die Römer den Germanen übermittelten altbabylonischen siebentägigen. Die 7 hatte man schon übernommen, aber noch nicht die Rechnung nach Tagen. So fest eingewurzelt war also die Rechnung nach Nächten. Diese siebennächtige Woche spiegelt auch das Rätsel wieder, das Schultz R II 27 behandelt:

Mergel, mergel, mücke
hat sieben Körb' auf dem Rücke,
in jedem Korb eine schwarze Katze,
jede Katze hat ihr (helles?) Junges,
jedes Junge hat seinen Namen.

Auch hier ist die Nacht — die schwarze Katze — immer noch die Hauptsache und der Tag — das (helle?) Junge — nur ein Anhängsel der Nacht, obwohl bereits „jedes Junge seinen Namen hat". Die römischen Wochentagsnamen waren also zu der Zeit, wo dieses Rätsel dem neu Erlernten gemäß verändert wurde, bereits durch die Germanen übernommen worden. Diese Namen der Wochentage, von denen leider immer noch nicht bekannt genug ist, daß sie lediglich Übersetzungen aus dem Lateinischen sind, waren vielleicht überhaupt der am meisten treibende Anlaß, schließlich zur Rechnung nach Tagen über zu gehen. Das Rätsel wurde verändert, sagte ich; denn es ist selbstverständlich auch in älteren Formen mit der 9 vorhanden gewesen. Schultz weist als solche nach: *„Gung 'n mann na Teterow, dor begegenten em nägen wiwer, jedes wief hadd 'n sack up 'n nacken, in jeden sack wiren nägen katten, jede katt hadd nägen jungen, woväl gungen na Teterow?"* und *„Dor geit 'ne fru na Engelland, de hett nägen röck an, un in de nägen röck hett se nägen taschen, un in de nägen taschen sünd nägen oll lütt jung' hunn; woväl gahn na Engelland?"* Noch heute sagen wir statt „über eine Woche": „über acht Tage"; gemeint sind vielleicht die 8 Tage, die zwischen 9 Nächten liegen. Da sich nun die neunnächtige Woche auch für die Kelten (altir. *nomad* bedeutet „Woche" und „neunte") und für die Iranier (vgl. Myth. Bibl. II, 2 G. Hüsing, „Die iranische Überlieferung" S. 25) nachweisen läßt, dürfen wir sie wohl für die arische Urzeit in Anspruch nehmen.

Drei solcher neunnächtigen Wochen bildeten zusammen mit den drei Schwarzmondnächten den altgermanischen Monat. Dieser war also dreigeteilt, wie auch der römische Monat noch Dreiteiligkeit aufweist; denn der erste Teil desselben reicht von den *calendae* bis zu den *nonae*, der zweite von den *nonae* bis zu den *idus*, der dritte von den *idus* bis zu den *calendae* des folgenden Monats, wobei der Ausdruck *nonae* zeigt, daß auch dem altrömischen Kalender ursprünglich die Neunerwoche zu Grunde lag. F.'s Behauptung: „Das Zahlensystem der Indogermanen war das dezimale" wird durch diese Tatsache ganz erheblich zu Gunsten der Neuner-Rechnung eingeschränkt. Daß für die Zehner-Rechnung sich bei den Iraniern und Germanen Belege finden lassen, z. B. im Heerwesen, soll deswegen nicht bestritten werden; aber es fragt sich eben, welche Rechnung die ältere ist, die Neuner- oder die Zehner-Rechnung; vgl. hiezu Hüsing a. a. O. S. 26, der die iranische 10 als aus 9+1 entstanden erklärt.

Und nun wird sich auch die bekannte Tatsache, daß die Germanen drei Jahreszeiten zählten und den Herbst nicht kannten, anders erklären, als Feist S. 267 meint, der gerne den Frühling auch noch wegerklären und nur eine Zweiheit altgermanischer Jahreszeiten, nämlich Sommer und Winter, gelten lassen möchte. Die altgermanische Zeitrechnung baute sich auf dem Monate auf. Dieser aber war dreigeteilt, und diese Dreiteilung übertrug man, als man zu größeren Zeiteinheiten fortschritt, auf die dem Jahre entsprechende Zeiteinheit, und das ergab dann drei Jahreszeiten.

Wie viel Monde von den Ariern zu einer größeren Zeiteinheit zusammen gefaßt wurden, wissen wir noch nicht genauer. Daß es aber überhaupt geschehen ist, läßt schon ein so merkwürdiger sprachlicher Rest wie ne. *twelvemonth* erschließen. F.'s Behauptung, daß „das Jahr des Urvolkes sich über eine vage Vorstellung von der Wiederkehr der gleichen Naturerscheinungen nicht erhoben habe" (S. 268), wird sich also kaum halten lassen. F. gibt selber zu, daß der Begriff „Monat" den Ariern vertraut war. Er bedenkt aber nicht, daß dieser bereits eine Zeitrechnung aufzubauen gestattet, die nicht wesentlich unvollkommener gewesen zu sein braucht als die unsrige, und so endet er bei der ganz verzweifelten Behauptung, „daß die Kalender-Rechnung den Indogermanen noch fremd war."

Zu so negativem Ergebnisse ist F. deshalb gekommen, weil er die neueste Litteratur über ein anderes Gebiet, das den Indogermanisten stark interessieren sollte, nämlich über die Vergleichende Mythenforschung, nicht kennt. In Folge dessen ist ihm auch der Zusammenhang

der Kalender-Rechnung mit dem Mythos, der in diesen Schriften nachgewiesen ist (vgl. besonders Myth. Bibl. I, 4: Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, S. 33 ff.), völlig entgangen. Deshalb ist aber auch alles, was er über den Mythos zu sagen weiß, rückständig und verworren, z. B. gleich ein Satz wie: „Weitere Förderung erfährt die indogermanische Altertumskunde durch die vergleichende Religionswissenschaft und die vergleichende Mythologie, die uns die Urformen des Seelen-, Dämonen- und Götterglaubens und die älteste Gestalt vieler Mythen kennen lehrt." (S. 39.) Wenn ich denselben richtig verstehe, so meint F., daß die vergleichende Religionswissenschaft uns die Urformen des Seelen-, Dämonen- und Götterglaubens und die vergleichende Mythologie die älteste Gestalt vieler Mythen kennen lehrt. Und das ist ja auch begrifflich ganz richtig. Falsch ist nur die schon in dieser Fassung des Satzes und vor allem in den später folgenden Ausführungen sich zeigende fortwährende Verquickung beider Wissenschaften mit einander einerseits und die Voranstellung der vergleichenden Religionswissenschaft andererseits, als ob die Religion das Ältere und der Mythos aus ihr geflossen wäre. Mythos und Religion sind grundsätzlich von einander zu trennen, und überall in der Welt löst die Religion den Mythos ab. Sie ist gegenüber dem Mythos das Jüngere, das Spätere, das aber natürlich älteren Stoff, und darunter auch mythischen, verwertet, aber zu einem ganz anderen Zwecke als dem, welchem der Mythos diente.

Und mit der vergleichenden Mythenforschung ist es ja Feist auch gar nicht ernst. Sonst könnte er nicht eine Gleichung wie griech. *Κενταυρος*: altind. *Gandharwas* : aw. *Gandarwō* verwerfen als „lautgesetzlich unmöglich" und eine Gleichung wie griech. *Ουρανος* : altind. *Warunas* als „mehr als unsicher" bezeichnen (S. 30). Zwischen den so benannten Gestalten besteht sachlich, d. h. vergleichend-mythologisch, zweifellos Gleichheit. Wenn nun aber gar noch auch die Namen einander so verzweifelt ähnlich sind, so müssen sie eben auf ein gemeinsames Grundwort zurück gehen, und wenn darüber unsere schönsten Lautgesetze in die Brüche ginge. Wöllte man um dieser willen den gemeinsamen Ursprung jener Namen ableugnen, so wäre das ja gerade so, als ob es Kometen nicht geben dürfte, deshalb, weil ihre Bahnen sich schwer mit den Bewegungsgesetzen erklären und in Einklang bringen lassen. Wir dürfen doch niemals vergessen, daß die Lautgesetze von uns aufgestellt sind, die überlieferten Wörter aber den Rohstoff darstellen, dem die Lautgesetze von uns erst abgewonnen wurden, bezw. noch abzugewinnen sind. Und wenn solche Gleichungen, wie die beiden oben erwähnten, „lautgesetzlich unmöglich" sein sollen, so kennen wir eben entweder die Lautgesetze noch unvollkommen, oder aber, was wahrscheinlicher ist, es ist in den Einzelsprachen irgendwie Volksetymologie eingetreten, d. h. eine Durchbrechung der Lautgesetze zu Gunsten der Verdeutlichung, eine Erscheinung, die nachweisbar gerade bei Eigennamen sehr häufig zu beobachten ist.

Auf S. 289 stellt F. das altisl. *Naglfar* „Totenschiff" zur idg. Wzl. *nek-* in lat. *neco* „töte". Aber die jüngere Edda (übers. von Gering, S. 348) erzählt von diesem Schiffe, daß es aus den Nägeln gestorbener Menschen verfertigt sei: „und deshalb soll man niemand mit unbeschnittenen Nägeln sterben lassen, denn jeder, der das tut, fördert dadurch sehr die Vollendung des Schiffes Naglfar, von dem Götter und Menschen wünschen, daß es spät fertig werde." Warum in aller Welt soll nun dieser Stelle zum Trotze Naglfar gerade „Totenschiff" bedeuten und nicht einfach „das aus Nägeln verfertigte Schiff"? Der Nagel heißt and. *nagl*, und auch die iranische Überlieferung kennt zwar nicht ein Schiff, aber einen Vogel, dem die abgeschnittenen Nägel überwiesen werden, daß er sie unschädlich mache, nämlich den „Ašo-zušta" (vgl. Hüsing a. a. O. S. 196, A. 1), der also gewisser Maßen ein gutes Gegenstück zum bösen Naglfar darstellt und vielleicht, wenn wir die iranische Überlieferung aus der germanischen richtig ergänzen, die Vollendung dieses hindann halten soll. Jedes Falles muß man sich doch mit diesen überlieferten Tatsachen erst abfinden, ehe man einen Zusammenhang mit lat. *necare* lediglich konstruiert.

S. 299 sagt F.: „Bei vielen indogermanischen Völkern sind Opfer bei der Geburt üblich: in Indien Körner, in Sizilien geröstete Erbsen, bei den Zigeunern Blut vom Vater des Kindes; in Pommern (wie auch in anderen deutschen Gegenden) wird den Neugeborenen ein rotes Band um den Hals oder Handgelenk gelegt, als Ersatz für ein altes Blutopfer, eine Sitte, die auch im alten Griechenland nachgewiesen ist. Diese Opfer haben natürlich den Zweck, die schädigenden Geister zu versöhnen und günstig zu stimmen. Einen Nachklang dieser urzeitlichen Denkweise bewahrt unser Märchen vom Dornröschen: die Dämonen sind hier zu den dreizehn weisen Frauen geworden, von denen der Vater bei der Geburt des Kindes nur zwölf zu einem Gastmahl (d. h. ursprünglich „Opferschmaus") einlädt, um sie dem Kinde geneigt zu machen. Die dreizehnte, die übergangen wurde, spricht dann den todbringenden Fluch über es aus, den die zwölfte weise Frau, die ihren Wunsch noch nicht ausgesprochen hatte, in einen hundertjährigen Schlaf mildert." Die Stelle zeigt wieder recht deutlich, daß F. mit

der vergleichenden Mythenforschung keine Fühlung hat. Dieselbe lehrt nämlich, daß der Eingang des Dornröschen-Märchens die auffallendste Ähnlichkeit mit der altnord. Nornagest-Sage hat. Hier wie dort erscheinen am Lager eines neugeborenen Kindes weissagende Frauen, hier wie dort wird der Verderben bringende Spruch der einen durch den einer anderen zwar nicht unwirksam gemacht, aber ganz erheblich gemildert. Aber in der Nornagest-Sage sind es nicht dreizehn weise Frauen, sondern nur drei, und zwar heißen sie dort Wolwen oder Nornen. Es handelt sich also gar nicht um „Dämonen", sondern um wirkliche echte Göttinnen, und zwar um die allbekannten Schicksalsgöttinnen der Germanen. F. hat also das Dornröschen-Märchen in einen ganz falschen Zusammenhang und in ein schiefes Licht gebracht. Die Ersetzung der älteren drei durch eine jüngere dreizehn bietet auch einen neuen Beleg für die von G. Hüsing und W. Schultz nachgewiesenen „Gesetze der Zahlenverschiebung" (Mittlgn. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XL, 101 ff.). — Aber auch das den Neugeborenen um Hals oder Handgelenk gelegte rote Band hat einen ganz anderen Sinn, als F. ihm unterlegt; welchen, das zeigt ein ehstnisches Volksmärchen (Fr. Kreutzwald, Ehstnische Märchen, übersetzt von F. Löwe, Halle 1869, Nr. 3). Hier bindet ein Schicksalsgott jedem von drei eben geborenen Knaben einen roten Faden um, dem einen um die Schläfen, dem zweiten um die Füße, dem dritten um die Hände, und dadurch wird der eine ein „Scharfaug", der zweite ein „Schnellfuß" und der dritte ein „Flinkhand". Es handelt sich im Grunde um den von den Schicksalsgöttern gesponnenen Schicksalsfaden, der, da er mit dem Blute in Zusammenhang gebracht ward, „rot" gedacht wurde. Man will demnach in Nachahmung des Gottes das Kind an dem Körperteile besonders stark machen, den man mit einem roten Faden umwindet, also keine Spur von „Ersatz für ein altes Blutopfer". Auf S. 324 erwähnt F., daß auf dem Sarkophage von Hagia Triada Blut als Totenopfer dargebracht wird. Auf S. 353 sagt er, daß das Blut, das den Toten gespendet wurde, oder die roten Tücher, in die die Gebeine eingewickelt werden und andere Bräuche symbolisch das ältere Menschenopfer vertreten. Auch hier läßt sich der eigentliche Sinn wohl erst mit Hülfe der vergleichenden Mythenforschung tiefer erfassen. Es dürfte sich im Grunde um einen Versuch handeln, die Toten wieder zum Leben oder wenigstens zum Sprechen zu bringen. Darauf weist des Odysseus Verhalten am Eingange der Unterwelt, wie es uns im Hom. Od. XI geschildert wird. Nur die Schatten der Toten, die von dem Opferblute getrunken haben, vermögen zu sprechen und Rede und Antwort zu stehen. Im deutschen Volksmärchen wird der versteinerte treue Johannes durch das Bestreichen mit dem Blute der beiden Söhne seines Herrn und Freundes wieder lebendig.

Bei der Beschreibung des Sarkophages von Hagia Triada auf S. 324 sagt F. ferner: „Die (auch sonst auf dem Sarkophag vertretenen) schwarzen Vögel sollen die Seelen des oder der Verstorbenen darstellen" und fügt in der Fußnote hinzu: Schwarz sind auch die beiden Raben, die auf Odins Schultern sitzen." Welchen Beleg kann er dafür beibringen, daß sowohl Hugin wie Munin schwarz gewesen seien? Ich habe vielmehr reichlich Grund zu vermuten, daß nur einer von ihnen schwarz, der andere aber weiß war. Auf S. 325 lesen wir bei F.: „Da also die Seelen der Verstorbenen sich in Vögel verwandeln, so besitzen diese nach Aristophanes die Gabe der Allwissenheit", und in der Fußnote hiezu: „Daneben müssen sie auch als Boten der Götter angesehen worden sein." Der Grund für die Allwissenheit der Vögel ist ein anderer. Nicht alle Vögel sind allwissend, sondern ursprünglich nur ein Vogelpaar, von dem der eine weiß, der andere schwarz ist — eben germanisch ausgedrückt, Hugin und Munin —, bezw. ein einziger Vogel, der selber halb weiß, halb schwarz ist. F. ist eben der Zusammenhang zwischen Zeitrechnung und Mythos nicht aufgegangen, auf den ihn die weitere Verfolgung und Durchdenkung seiner richtigen Bemerkung auf S. 17, daß der Zeitmesser aller alten Völker der Mond ist, hätte bringen können. Es handelt sich im Grunde um den Mondvogel, der, da er in der Nacht über die Welt fliegt, auch das Verborgenste sieht, und der nicht nur die Zeit, sondern auch alles in ihr Geschehende selber bestimmt und daher allwissend ist. Dieser Mond ist ein merkwürdiges Zwitterwesen, er ist nicht nur teils weiß, teils schwarz, wobei der weiße und der schwarze Teil stetig abwechselnd einander verdrängen, er ist auch zugleich männlich und weiblich und zeugt darum mit sich, der weiße Teil mit dem schwarzen, neue Wesen. Es ist deshalb unnötig, mit F. (S. 341) gegen die Mehrzahl der Handschriften in Tac. Germ. Cap. 2 *Tuisco* statt *Tuisto* zu lesen und ersteres von *Ziu* abzuleiten. *Tuisto* dürfte vielmehr mit „zwei" zu tun haben und „der Zweigeschlechtige" bedeuten, denn dann stimmt diese Urgestalt auch sachlich zu dem nordischen Urriesen *Ymir* und anderen zweigeschlechtigen Wesen, die bei den arischen Völkern am Anfang der Schöpfungs- und Menschenentstehungsgeschichte stehen. Die Überlieferung, daß Tuisto *terra editus* gewesen sei, fasse ich ähnlich auf wie die Nachricht, daß Adam aus einem Erdenkloße geschaffen wurde, die der von

Boeklen (Myth. Bibl. I, 2/3, Adam und Qain) nachgewiesenen ursprünglichen Mondwesenheit auch dieser alttestamentlichen Gestalt durchaus keinen Abbruch tut.

Wenn F. auch nur in bescheidenem Maße bei Behandlung mythischer Einzelheiten den Grundsatz des Vergleichens befolgt hätte, so hätte er nicht so von Grund aus sinnlose Deutungen uns wieder auftischen können wie die folgende: „Er (Wodan-Odin) ist der Führer der Seelen bei dem nächtlichen Zug des wilden Heeres und daher der Gott des Sturmes." (S. 343). Das klingt zunächst so, als ob der Sturm bloß nächtens wehte. Aber wenn er auch F. wirklich diesen Gefallen täte, so würde man noch immer nicht einsehen können, wieso der erste Teil des Satzes den zweiten begründen soll. Es ist verdächtig, daß F. das in diesen Ausführungen häufig von ihm gebrauchte Wort „Hypostase" jedes Mal durch ein in Klammern beigefügtes „Erscheinungsform" zu erklären sich benötigt sieht, fast als hielte er seine Leser für zu ungebildet, das Wort zu verstehen; oder traut er ihm selber nicht recht, eingedenk des Spruches: „Denn eben, wo Begriffe fehlen?"

Auf eigenartige Weise sucht F. dem Götterglauben der Arier beizukommen. Während er sonst immer von dem durch Vergleichung gewonnenen Sprachstoffe ausging und diesem dann Schlüsse auf die Kultur des Urvolkes abzugewinnen sich bemühte, geht er hier umgekehrt von der Sache aus, um sich dann auf die Suche nach sprachlichen Belegen für das Erschlossene zu machen. Und wie seltsam packt er das Sachliche an. Ausgerechnet die tiefst stehenden Naturvölker, die er auftreiben kann, nimmt er als Ausgangspunkte, um so „die überall übereinstimmenden Quellen religiöser Vorstellungen zu zeigen und so die Grundlage für das Verständnis des zu rekonstruierenden indogermanischen Götterglaubens zu schaffen." (S. 319). Das mutet einen so an, als wollte ein um einige Jahrhunderte nach uns lebender Kulturhistoriker die aus Papier, Blech oder Zelluloid verfertigten Flugzeuge, mit denen unsere Kinder auf der Straße spielen, zum Ausgangspunkte nehmen, um die Beschaffenheit der von den Erwachsenen unserer Zeit ernstlich benutzten Flugzeuge zu rekonstruieren. Dabei wäre das bei einem Gegenstande der stofflichen Kultur immer noch erheblich aussichtsreicher als bei einem so geistigen, wie es Götterglaube und Religion sind. Wenn F. hier von den „überall übereinstimmenden Quellen religiöser Vorstellungen" spricht, so verrät dies, daß er noch immer an das Vorhandensein von etwas Allgemeinmenschlichem glaubt, mit anderen Worten noch immer dem Bastianschen Völkergedanken anhängt. Aber der von ihm über die Weddas, die Tlinkits und die Papuas beigebrachte Stoff beweist vielmehr, daß die religiösen Anschauungen auch dieser Naturvölker ganz verblaßte und entstellte Nachbilder entsprechender Anschauungen der Kulturvölker sind. Das Heer des berühmten Jägers *Kande jaka*, zu dem bei den Weddas die Toten eingehen (S. 319), gleicht der von Wodan-Odin angeführten Wilden Jagd, und wenn die Seelen der im Kampfe erschlagenen Personen bei den Tlinkits die oberen Geister bilden, so entsprechen diese wieder ziemlich genau den Einherieren Odin-Wodans. Vermutlich liegt hier Beeinflussung der nordamerikanischen Indianer durch die ersten Entdecker der neuen Welt, die Normannen, vor.

S. 337 führt F. aus: „Außer durch die Vergöttlichung der Naturobjekte[1] schafft sich die naive Denkungsart noch zahlreiche andere Götter, indem sie die verschiedenartigsten Tätigkeiten, Leiden und Zustände des menschlichen Lebens, die Vorgänge der Natur und dergleichen mehr durch ‚Sondergötter' bewirkt sein läßt. Aus der altrömischen Religion, die den Verhältnissen des Bauernlebens angepaßt ist und deshalb wohl den Zuständen der indogermanischen Urzeit am nächsten steht, sind uns zahlreiche Namen solcher Sondergötter überliefert." Doch sind dieselben außer den Geburtsgottheiten, die auch bei Indern und Griechen ihre Entsprechungen haben und zu denen man die obigen Ausführungen über das Dornröschen-Märchen vergleichen möge, ausschließlich und kennzeichnend römisch und sogar spätrömisch und haben mit der arischen Urzeit sicher nicht das Mindeste zu tun. S. 358 sagt F. selber von den Basken: „Eigentümliche Hochzeitsbräuche, laute und leidenschaftliche Totenklagen, ein auf zahlreiche Gebiete des sozialen Lebens ausgebreiteter Aberglaube und anderes mehr sind ebenfalls Überreste einer sonst von den west-europäischen Völkern überwundenen Kulturstufe." Wie will F. beweisen, daß das arische Urvolk jemals „einen auf zahlreiche Gebiete des sozialen Lebens ausgebreiteten Aberglauben" gehabt habe. All das dürfte vielmehr gerade in hervor ragendem Maße unarisch sein, und der „Wirrwarr des Ahnen-, Geister- und Dämonenglaubens", der nach F. S. 346 „das religiöse Denken des indogermanischen Stammvolkes beherrscht" haben soll, ist erst von Gelehrten in dasselbe hinein getragen worden, die die Sache von demselben verkehrten Ende anpackten wie F. Es ist doch bezeichnend, daß, wie er sich nun nach sprachlichen Belegen für die durch Rückschluß von den heutigen Naturvölkern auf das arische Urvolk gewonnenen Anschauungen über den Götterglauben desselben

[1] Das Feuer, das F. S. 336 als „Naturobjekt" bezeichnet, ist kein Naturobjekt, sondern ein Naturvorgang.

umsieht, er S. 337 gestehen muß: „Unzweifelhafte Benennungen der Indogermanen für die Naturgeister lassen sich freilich nicht mit Sicherheit nachweisen“ und S. 346: „Wind- und Wassergötter sind bei den meisten indogermanischen Völkern bezeugt, aber Beweise, daß auch das arische Urvolk solche verehrte, besitzen wir nicht.“

Das F.sche Buch hat sein Gutes als Zusammenfassung des augenblicklichen Standes der Wissenschaft vom arischen Altertume, diejenigen Teile aber, die von der Zeitrechnung, dem Mythos, dem Götterglauben und der Religion der Arier handeln, sind rückständig und nicht neu und selbständig durchdacht und bedürften bei einer etwaigen neuen Auflage einer gründlichen Umarbeitung, um auf den augenblicklichen Stand der Wissenschaft gebracht zu werden. Gerade auf diesen Gebieten sind wir in der günstigen Lage, sehr viel Greifbares über das arische Urvolk zu ermitteln, und es ist noch gar nicht abzusehen, wie viel Licht dann von diesem Brennpunkte aus auch auf die übrigen Gebiete der arischen Altertumskunde fallen wird.

H. Leßmann.

Paul Ehrenreich †.

Am 14. April 1914 ist Professor Dr. med. und phil. Paul Ehrenreich, Privatdocent für Völkerkunde an der Universität Berlin, im Alter von 59 Jahren in Folge Herzschlages plötzlich verstorben.

Paul Ehrenreich wurde am 27. Dezember 1855 zu Berlin geboren, besuchte dortselbst das Wilhelm-Gymnasium und trieb schon damals fremde Sprachen, insbesondere Ägyptisch. Auf Wunsch seines Vaters studierte er in Heidelberg, Berlin und Marburg Medicin und widmete sich nach erlangter Approbation in Würzburg und Berlin zoologischen, anthropologischen und sprachlichen Studien. 1884—1885 bereiste er das östliche Brasilien zu ethnographischen und zoologischen Zwecken, beteiligte sich 1887 an der zweiten deutschen Xingu-Expedition unter Karl von den Steinen und bereiste dann allein 1888—1889 die Staaten Matto Grosso und Goyaz, fuhr den Rio Aranguaya und Tocantins nach Para hinab und weiter zum Amazonas und Rio Purus. Fernere Studienreisen führten ihn 1892—1893 nach Ägypten, Indien und Ostasien, 1898, und später noch öfter, besuchte er Nordamerika. Auf Grund seiner wissenschaftlichen Arbeiten wurde er in Leipzig Doktor der Philosophie und habilitierte sich 1900 für Völkerkunde in Berlin. In den letzten Jahren wandte er sein Augenmerk immer mehr der vergleichenden Mythenforschung zu und nahm 1906 an der Begründung der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung in Berlin teil. Von 1910 an gab er das Baeßler-Archiv heraus. Noch am 26. Februar 1914 hielt er in der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung einen Vortrag über „Die Sonne im Mythos“.

In seinen Veröffentlichungen kommt das Fortschreiten von Naturwissenschaft und Ethnologie zu kulturgeschichtlichen Gegenständen und schließlich zur Mythenforschung noch deutlicher zum Ausdrucke, als in seinem Lebenslaufe. 1887 schrieb er über die Botokuden der brasilianischen Provinzen Espiritu sancto und Minas Geraes, 1890 Mitteilungen über die zweite Xingu-Expedition in Brasilien, 1891 Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, 1891 über Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens, 1894—1895 Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens, 1897 Vokabulare von Purus-Stämmen, 1897 Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens, 1899 zur Ornamentik der nordamerikanischen Indianer, 1900 Mitteilungen über die wichtigsten ethnographischen Museen der vereinigten Staaten, 1905 über die Ethnographie Südamerikas im Beginne des 19. Jahrhunderts, 1905 über die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt, 1906 über Götter und Heilbringer, 1907 einen Bericht über den 16. intern. Amerikanisten-Kongreß in Quebec, 1910 über die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Diese letzte große Arbeit bedeutet zugleich den Höhepunkt seines der Mythenforschung gewidmeten Schaffens.

Ehrenreich hat sich als Forschungsreisender, Amerikanist und Ethnologe in den weitesten Kreisen Anerkennung erworben und durch seine mythologischen Arbeiten einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der vergleichenden Mythenforschung gesichert. Um sein Verdienst auf letzterem Gebiete zu würdigen, müssen wir berücksichtigen, wie er sich von zahlreichen Vorurteilen älterer ethnologischer Betrachtungsweise erst schrittweise befreien und seinem, wirklich liebenswürdigen, stets zum versöhnenden Mittel neigenden Wesen unter dem Eindrucke der auf ihn einstürmenden Erfahrungen, die neuen, richtigeren Einsichten abringen mußte. In seiner allgemeinen Mythologie tritt dieser Widerstreit oft noch deutlich zu Tage, aber in einer Art, welche der vergleichenden Mythenforschung gerade in den Reihen der Anthropologen und Ethnologen manche neue Freunde geworben hat. Muß doch diese ganze Forschung denselben Widerstreit, der im Kampfe um den Völkergedanken am schärfsten zum Ausdrucke kommt, selbst noch überwinden und an Stelle altüberlieferter Philosopheme den Tatsachen immer mehr die Ehre geben lernen.

Wenn wir auch alle Gefühle persönlicher Hochschätzung des trotz mancher Meinungsverschiedenheit uns immer freundlichen, unserem Denken immer nahe stehenden Mannes an dieser Stelle zurück zu drängen und sein Lebenswerk bloß vom Standpunkte der wissenschaftlichen Leistung aus ins Auge zu fassen suchen, so ergreift uns umso lebhafter das Bedauern, daß Ehrenreich auf seinem Lebenswege nicht mehr gerade als Ethnologe noch weiter von der Ethnologie weg und noch näher zu einer wirklich abgeschlossenen, auch kulturhistorisch begründeten Gesamtauffassung vom Mythos vordringen konnte, wo doch die ganze Richtung der Entwicklung seines Geistes auf solches Ziel deutlich hinwies.

Sprechsaal.

Zu Mitra, Sp. 5, Anm. 1, möchte ich zur Aufklärung ferner Stehender bemerken, daß nicht eigentlich ich es bin, der in meinen „Götterattributen“ (Jena 1909, Costenoble) Zeichnungen „gebracht“ hat, sondern daß die Verlagsbuchhandlung, einer Anregung meinerseits, daß verdeutlichende Bilder vielleicht nützlich sein könnten, in dankenswertester Weise folgend, solche bei einem hervorragenden Künstler bestellt hat, der aber eben mehr Künstler als Mythologe ist, woraus ihm kein Vorwurf zu machen ist. So sind allerdings in Berücksichtigung künstlerischer Gesichtspunkte Darstellungen geschaffen, die, wie ich Herrn K. v. Spieß durchaus zugebe, zum Teile der für diesen Zweck wünschenswerten Einfalt entbehren. Ich konnte sie aber wegen künstlerischen Unvermögens nicht selbst liefern. Mehrere Bilder sind außerdem nach meinem Empfinden ohne zu viel künstlerisches Beiwerk und daher zweckentsprechend. Sie im Ganzen ablehnen wollte ich nicht, aus Rücksicht auf die zuvorkommende Freundlichkeit der Verlagsbuchhandlung und auf die Anmut vieler Zeichnungen. Ich dachte zudem

ganz im Sinne des Herrn K. v. Spieß, daß sie insoferne Wert haben würden, als sie für den noch nicht Eingeführten ein gutes Lehrmittel abgeben würden. Ich habe mich in dem Schlußworte zu meinen „Götterattributen" eingehend darüber ausgesprochen und S. 293 geschrieben: Der geneigte Leser wird gewiß selbstverständliche Ergänzungen (ich hätte hinzufügen können: und Fortlassungen) leicht vornehmen. E. Siecke.

Das Wesentliche an Anm. 1 auf Sp. 5 ist, daß K. v. Spieß, gegenüber den Konstruktionen des gelehrten Mythologen (Siecke), die eine fremde Hand in klassisch-griechisches Gewand gekleidet hat, auf die Denkmäler alter Zeit hinwies. Schon in meiner „Anschauung vom Monde usw.", S. 23, habe ich im selben Sinne ausgeführt, daß die Bilder bei Siecke ohne jede Beachtung der zahlreichen, auf Mythisches bezüglichen Darstellungen der Völker angefertigt sind und daher in der Mehrzahl der Fälle weit vom Richtigen abirren, unter anderem auch darin, daß sie, modernem Empfinden folgend, die Sonne in einer Weise mit heran ziehen, für welche die betreffenden alten Bildwerke keinen Anhalt bieten. Daß die von Stassen geschaffenen Bilder von hohem künstlerischen Werte sind, ist besonders zu betonen. W. Schultz.

Zeitschriftenschau.

Virittäjä 1913 (finnisch). Ojansun: Über die Benennungen des Regenbogens bei den Esten vor 60 Jahren, 20—23 (auch volkstümliche Überlieferungen vom Gewitter). — Krohn: Lempo, 29 - 30 (die Benennung des Bösen). — Okkonen: Über die Farben in der alten finnischen Volkspoesie, 37—49. M.

Vorträge und Protokolle der finnischen Akademie der Wissenschaften, 1913, I (finnisch). Aarne: Über das gegenseitige Verhältnis der morgen- und abendländischen Märchen, 12—18 (der Autor stellt fest, daß nicht alle Märchen morgenländischen Ursprungs sind, sondern daß auch in Europa neue unabhängige Märchen entstanden). — Okkonen: Über die archaistischen Formideale in den bildenden Künsten, 33—51. — Setälä: Wäinämöinen und Joukahainen, 53—86 (in der dritten Rune des Kalewala, die den Gesangswettstreit zwischen Wäinämöinen und Joukahainen schildert, ist die ursprüngliche Natur der handelnden Personen erhalten. Die Rune gehört zu den ältesten verchristneten Erzeugnissen der finnischen Volksdichtung. Wäinämöinens Name wird von wäinä = Sund abgeleitet, Joukahainen dagegen von jouka = Schnee, Eis (?). Der Sinn der Rune wäre dann der Kampf zwischen dem Wassergeiste und dem Eisgeiste). M.

Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B, Tom. XII, 1 (1913, finnisch). A. R. Niemi, Forschungen auf dem Gebiete der litauischen Volksdichtung, XII u. 327 S. mit zwei Karten. (In der Einleitung bespricht der Verfasser die Kulturentwicklung Litauens und seiner Landbevölkerung in der historischen Zeit. Dann behandelt er die Geschichte der Sammlung litauischer Volkslieder und geht zur Untersuchung der Volkslieder über. Zuletzt gibt er die Übersicht der gemeinsamen litauisch-lettischen Liedermotive). M.

Mémoires de la Société Finno-ougrienne, XXXII, 1913. U. Holmberg: Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker, IV u. 295 (außer gedruckten und handschriftlichen Quellen hat H. auch seine eigenen Aufzeichnungen bei den Wotjaken und Ceremissen berücksichtigt. Er führt zahlreiche fremde, russische, germanische und türkische Parallelen an und eliminiert so die durch fremde Kulturen herein getragenen Einflüsse. Er stellt sich folgende Fragen: Welches sind die ursprünglichsten Schutzgottheiten der Fischerei bei den finnisch-ugrischen Stämmen? Hat es eine Verehrung des Wassers an sich gegeben, und zu welchem Zwecke, und ist sie bei den genannten Völkern ursprünglich? Welches ist der Ursprung der finnisch-ugrischen Wassergottheiten? Das ursprüngliche Stadium vertreten die Lappen und die obischen (Sibirien) Völker, bei denen also die ältesten Schutzgottheiten der Fischerei zu finden sind. Es sind die aus der Totenverehrung hervor gegangenen, örtlichen, gelegentlich oder dauernd an heiligen Stätten, an Gewässern, wohnenden Schutzgeister, während die im Wasser wohnenden, menschenähnlichen, eine viel geringere Bedeutung gehabt haben; schließlich entwickelt sich aus ihnen, wenigstens teilweise unter fremdem Einflusse, ein besonderer mit einem Kult umgebener Geist des Wassers. Erst auf der Stufe des Ackerbaues haben die finnisch-ugrischen Völker, ebenso wie die umwohnenden höher stehenden Völker, das Wasser als solches unter dem Namen „Mutter", hauptsächlich als Befruchterin, verehrt). M.

Revue Celtique XXXIV, 1913. H. Hubert: Notes d' archéologie et de philologie celtiques. I. Gweilgi, l' océan, et le carnassier androphage. 1—13. (Die keltische Herkunft des Kessels von Gundestrup. Menschenfressende Ungeheuer als Begleiter des keltischen Meergottes, der zugleich Herr des Totenreiches ist). — A. Reinach: Les têtes coupées et les trophées en Gaule 38—60. 253—286. (Über Schädelkult bei den Kelten). — G. Poisson: L' origine celtique de la légende de Lohengrin. 182—202 (Die Lohengrinsage wird als Sonnenmythos erklärt). — J. Loth: Contributions à l' étude des romans de la Table Ronde VIII: L' ystoria Trystan et la question des archétypes 365—396 (Über eine kymrische korrupte Version der Tristansage aus dem J. 1550). P.

Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, **II.** 1913. S. Freud, Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, III. Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, 1—21, IV. Die infantile Wiederkehr des Totemismus, 357—408. E. Lorenz, Das Titanenmotiv in der allgemeinen Mythologie, 22—72 (Die Walfischmythen sind Geburtsphantasien, der Haarverlust ist gleich zu setzen der Kahlköpfigkeit des Neugeborenen [der aber doch nicht, wie der Held, vorher Haare hatte], S. 25: Das Ältestenrecht ist der Boden, auf dem der Mythos vom Jüngsten unter drei Brüdern entstand. S. 28: Der Mythos wird so „in steigendem Maße zu einer Palästra sexueller Wünsche; die eine seiner Komponenten, die naturmystische, schwindet dahin und aus der sub specie sexualitatis gebildeten Naturordnung entwickelt sich ein Mythus menschlicher Leidenschaft". Ebenda verzichtet Verf. darauf, Geschichte und Wanderung des im Folgenden behandelten Stoffes zu untersuchen, sondern ordnet nach „praktischem Gesichtspunkte", d. h. er verwendet nur das für seine Zwecke Brauchbare zur „Klarlegung der inneren gedanklichen Entwicklung". Ein solcher Gegensatz ist aber — gelinde gesagt — unwissenschaftlich: bei wissenschaftlicher Verarbeitung müßte innere und äußere Entwicklung zusammen fallen, die eine die andere bestätigen und stützen. Nun folgen polynesische, afrikanische, babylonische, hellenische Parallelen, auch Abschweife auf Ägyptisches und Germanisches). — S. Freud, Das Motiv der Kästchenwahl, 257—266 (Das goldene, silberne und bleierne Kästchen der Porzia in Shakespeares „Kaufmann von Venedig" stehen zur Wahl, Büchsen, Dosen, Schachteln usw. sind Symbole der Frau selbst, also drei Frauen, die Töchter Lears, die drei Göttinnen des Paris. Cordelia, unscheinbar wie das Blei, „liebt und schweigt", Aschenputtel verbirgt sich, im Libretto der „Schönen Helena" bleibt auch Aphrodite stumm: Stummheit ist im Traume Symbol des Todes; die dritte bleierne Schwester ist eine Tote — Atropos! Es liegt Wunschverkehrung vor). Sch.

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl), Leoben.

Über die umständliche Tötung.[1]

Von Heinrich Lessmann (Charlottenburg).

Da ich aus der Anfrage des Herausgebers in Nr. 2 des Mitra zu meiner Freude ersehe, daß meine Prägung des Motivs der *umständlichen Tötung* auch zur weiteren Klärung der Rätsel Einiges beizutragen vermag, will ich hier diejenige mythenhaltige Erzählung näher erörtern, die mich dazu geführt hat, das Motiv so zu benennen. Es ist dies das Mabinogion von[2]

Maþ, Sohn des (oder der?[3]) **Maþonui,**

von dem allerdings hier nur der dritte Teil in Betracht kömmt, die Geschichte der Ehe des Lei Lau Göffes. Diesem hatte seine Mutter Arjanrot[4] den Fluch auferlegt, daß er niemals eine Frau von der Rasse erhalten solle, die augenblicklich die Erde bewohne. Darauf hatte sich Guidion (etymologisch = Wotan), der Bruder Arjanrots und Beschützer des Lei Lau Göffes, mit diesem zu Maþ begeben. Dort schufen beide aus den Blüten der Eiche, des Ginsters und der Spierstaude ein Weib und nannten es Blodeiwedh, d. h. Blumenantlitz. Sie gaben es dem Lei Lau Göffes zur Frau, und als dieser das Beilager vollzogen hatte, erbaute Maþ dem jungen Paare ein schönes Schloß mitten im Walde und schenkte ihm einen Kanton zum Leben.

Als einmal Lei Lau Göffes den Maþ besuchte, erging sich während seiner Abwesenheit Blodeiwedh eines Nachmittags im Hofe ihres Schlosses. Da erscholl plötzlich der Klang eines Hornes, und ein gehetzter Hirsch jagte vorbei, verfolgt von einer Schar von Jägern. Es waren die Leute des Gronu Pebir. Dieser holte den Hirsch am Ufer eines nahen Flusses ein und tötete ihn. Inzwischen sagte Blodeiwedh zu ihren Dienern: „Dieser Mann kann uns der Ungastlichkeit zeihen, wenn wir ihn nicht auffordern, die Nacht in unserm Schlosse zuzubringen." Als die Diener dies bestätigten, lud ihn Blodeiwedh ein. Beim Abendbrote verliebte sie sich in ihn und er in sie, und er erklärte ihr seine Liebe. In der Nacht beging sie mit ihm Untreue. Als er am anderen Morgen heimkehren wollte, bat sie ihn, noch einen zweiten Tag zu bleiben. In dieser Nacht berieten sie, wie sie es bewerkstelligen könnten, einander für immer zu gehören, und Gronu Pebir riet Blodeiwedh, ihrem Manne unter der Vorspiegelung großer Besorgnis um sein Leben das Geheimnis zu entlocken, wie er getötet werden könne. Am Morgen wollte Gronu Pebir die Blodeiwedh verlassen, aber sie bat ihn, noch eine dritte Nacht zu bleiben. Er erwiderte, daß er es gerne täte, wenn nicht zu befürchten wäre, daß ihr Gatte inzwischen heim käme. Blodeiwedh antwortete, sie wolle ihn am Morgen des nächsten Tages gewiß ziehen lassen, und so blieb Gronu Pebir noch eine dritte Nacht bei ihr, kehrte aber am folgenden Morgen wirklich heim. Am Nachmittage desselben Tages kam auch Lei Lau Göffes zurück, und in der Nacht fragte ihn Blodeiwedh mit erheuchelter Zärtlichkeit aus, auf welche Weise er den Tod finden könne. „Das ist nicht leicht," erwiderte er, „es gehört dazu ein Wurfspieß, an dem ein Jahr lang nur an den Sonntagen während der Messe gearbeitet werden darf; man kann mich töten weder in einem Hause noch außerhalb eines Hauses, weder wenn ich zu Pferde noch wenn ich zu Fuße bin; ich muß am Ufer eines Flusses baden, in einem Bottiche, über den eine gewölbte dicht mit Stroh gedeckte Hürde aufgestellt werden muß; mit dem einen Fuße muß ich auf dem Rande des Bottichs, mit dem andern auf dem Rücken eines Bockes stehen. Wer mich in dieser Lage trifft, der tötet mich." — Am folgenden Morgen teilte Blodeiwedh sofort ihrem Liebhaber Gronu Pebir das erlistete Geheimnis mit. Dieser machte sich sogleich an die Verfertigung des Speeres. Nach Verlaufe eines Jahres bat Blodeiwedh den Lei Lau Göffes, ihr doch einmal genau zu zeigen, in welcher Stellung er getötet werden könne. Sie ließ einen Bottich am Rande des Flusses aufstellen und eine gewölbte dicht verdeckte Strohhürde darüber anbringen; auch hatte sie dafür Sorge getragen, daß Ziegen in der Nähe weideten. Gronu Pebir aber, den sie über Alles unterrichtet hatte, verbarg sich am andern Ufer des Flusses hinter einem Hügel. Als nun Lei Lau Göffes aus dem Bade gestiegen war, seine Strumpfhosen angezogen hatte und mit dem einen Fuße auf dem Rande des Bottichs stand und den andern gerade auf den Rücken eines herbei gebrachten Bockes gesetzt hatte, schleuderte Gronu Pebir den vergifteten Speer dem Lei Lau Göffes so heftig in die Seite, daß der Schaft zersprang, aber das Eisen im Körper blieb, worauf Lei Lau Göffes in einen Adler verwandelt unter lautem Geschreie davon flog.

Wie nun Maþ und Guidion das Geschehene erfuhren und letzterer sich aufmachte, den Lei Lau Göffes zu suchen, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Nur die eigentümliche Art und Weise, wie dieser aus einem Adler in einen Menschen zurück verwandelt wurde, sei erwähnt.

Guidion fand nämlich den Adler, indem er einer Sau nachjagte. Diese machte nach so schnellem Laufe, daß man glauben konnte, sie wäre unter der Erde dahin geschossen, am Fuße einer Eiche Halt, wo sie herab fallende Stücke verwestes Fleisches fraß, und als Guidion an dem Baume in die Höhe blickte, erschaute er auf dem Wipfel desselben den Adler.

Für diese sehr seltsame und höchst altertümlich anmutende Stelle des walisischen Mabinogions, die wie aus grauester Vorzeit zu uns herüber klingt, ist es mir bisher nicht gelungen, wirklich guten Vergleichsstoff und genaue Entsprechungen zu ermitteln. Die folgenden Überlegungen sollen das Auffinden solcher erleichtern. Zunächst weist das Bild immerhin einige Ähnlichkeit mit der germanischen Weltesche auf. Auch auf dem Wipfel dieser horstet ein Adler, und wenn derselbe mit dem an den Wurzeln Yggdrasils nagenden Drachen Nidhogg in Feindschaft lebt, so müssen wir auch zwischen dem Lei-Adler und der am Fuße der Eiche äsenden Sau eine gewisse Feindschaft voraus setzen, in so fern als diese das herab fallende

---

[1] Die Schreibung der keltischen Namen ist hier im Sinne des Mythologen nach Grundsätzen durchgeführt, auf die wir in einem späteren Hefte in allgemeinerem Zusammenhange zurück kommen werden. Sch.

[2] *Les Mabinogion, trad. par J. Loth. 2e. éd. Paris 1913 T. I. p. 173.*

[3] Die Inselkelten zeigen in der Namengebung häufig Spuren des Mutterrechtes. So spielt z. B. im ersten Teile dieses Mabinogions „Gilvaethwy, der Sohn der Don", eine hervor ragende Rolle, vgl. auch „*Tuaþa Dē Danann*, die Leute der *Danu*". An die Keltologen richte ich darum die Anfrage, ob nicht auch *Maþonui* ein weiblicher Name sein könnte.

[4] Der Name bedeutet *silbernes Rad* (Mond!)

Fleisch jenes frißt. Daß hier Sau und Drache einander entsprechen sollen, verwundert den nicht, der weiß, daß der Kampf mit dem Drachen, z. B. der mit der lernäischen Hydra (9köpfige Schlange = 9köpfiger Drache!) und der mit dem Eber oder der Sau, z. B. der mit der krommyonischen Sau, vergleichend-mythologisch der gleiche ist. — Ein ähnliches Bild wird aber weiterhin auch durch Schultz R. I Nr. 315 voraus gesetzt:

Es ist ein einsilbiges Geflügel,
setzt sich auf die Zweige eines einsilbigen Baumes
und verzehrt ein einsilbiges Tier,

nur daß hier umgekehrt der dem Adler entsprechende Geier die Sau frißt. Mit dem einsilbigen Baume ist auch in diesem Rätsel wie in dem walisischen Mabinogion die Eiche gemeint, und in der Tat war auch bei den alten Griechen die Eiche der Weltenbaum. Wenn wir also die altgriechische Überlieferung aus der altgermanischen richtig ergänzen, so muß auch Zeus einmal an der Eiche gehangen haben. Ist davon etwas überliefert? Wir dürfen nicht vergessen, daß Odin in die Lage des Gehängtwerdens geriet, als er den Weisheit spendenden Rauschtrank holte, und daß Zeus aus der Eiche in Dodona den Fragern wirklich Weisheit spendete. Wenn in dem walisischen Mabinogion der Treffschuß diesmal sein Opfer in einen Adler verwandelt, so dürfen wir nicht vergessen, daß er in andern Überlieferungen dasselbe vielmehr an einen Baum, einen Felsen, eine Wand fest nagelt; so aber kommen wir andererseits zu dem Bilde des an den Felsen gefesselten Prometheus, und dieser ist zwar nicht selber ein Adler, an dem eine Sau frißt; aber dafür frißt wieder an ihm, der hier Menschengestalt hat, ein Adler.

Guidion lockte nun durch drei Zauberlieder den Lei-Adler erst in die Mitte des Baumes, dann auf die untersten Zweige, dann in seinen Schoß, wo er ihn durch Berühren mit seinem Zauberstabe in einen Menschen zurück verwandelte. Den zu Haut und Knochen Abgemagerten schaffte hierauf Guidion zu Maþ, der ihn durch seine Zauberkunst wieder heilte. Nun forderte Lei Lau Göffes von Gronu Pebir, der inzwischen wieder in sein Land entwichen war, als Sühne, daß dieser sich in genau die gleiche Lage begebe, in der er selber von ihm getroffen worden war, während er sich dorthin begeben würde, wo Gronu Pebir sich versteckt hatte. Da keiner der Leute des Gronu Pebir trotz seiner Bitte dies an seiner Stelle tun wollte, leistete Gronu Pebir das Geforderte, bat aber vor dem Speerwurfe: „Da unser Streit durch ein Weib entstanden ist, so gestatte, daß ich diesen flachen Stein dort am Ufer des Flusses zwischen meinen Leib und den Stoß halte.“ Dies gestand ihm Lei Lau Göffes zu, warf aber die Waffe mit solcher Gewalt, daß sie durch den Stein hindurch ging und Gronu Pebir das Rückgrat zerschmetterte.

Ehe man eine solche mythenhaltige Erzählung mit anderen vergleicht, ist es nötig, sie selbst zu durchprüfen, wo sie unklar, lückenhaft und widerspruchvoll erscheint, also erst in ihr selber unabhängig von allem Vergleiche Unstimmigkeiten aufzudecken. Auch diese Geschichte ermangelt derselben nicht. Das Gespräch, das Gronu Pebir und Blodeiwedh in der zweiten Nacht ihres ehebrecherischen Beisammenseins mit einander führen, klingt so, als hätte Gronu Pebir von vorn herein gewußt, daß Lei Lau Göffes nur auf eine ganz besondere, einzig ihm selber bekannte Weise umgebracht werden könnte. Davon ist aber in der Geschichte vorher nicht die Rede. — Von dem Tod bringenden Speere wird erst gesagt, daß an ihm ein Jahr lang nur an den Sonntagen während der Messe gearbeitet werden dürfe, und später wird ziemlich unvermittelt nachgeholt, daß er vergiftet war. Ersteres verrät sich auf den ersten Blick als verchristnende Überarbeitung, und erst eingehender Vergleich kann lehren, was hier ursprünglich zu Grunde lag. — Auffallend ist auch endlich an und für sich schon, daß Lei Lau Göffes, statt, wie beabsichtigt, getötet zu werden, nicht eigentlich getötet, sondern nur verwandelt wird, und zwar in einen Adler, daß aber andererseits Gronu Pebir, der doch abgesehen von dem dazwischen Halten des flachen Steines[1] zwischen sich und den Speerschuß ganz genau das Gleiche erduldet wie Lei Lau Göffes, wirklich getötet und nicht in einen Vogel verwandelt wird. Geschähe Letzteres, so könnte nun wieder die ganze Handlung mit vertauschten Rollen von neuem beginnen, eine so häufig wieder kehrende Eigentümlichkeit mythenhaltiger Erzählungen, daß man ihr eine größere Aufmerksamkeit wird schenken müssen als bisher. Sie wird einmal für die genauere Deutung des zu Grunde liegenden Mythos von entscheidender Wichtigkeit werden. Eigentlich aber ist nur das, was dem Gronu Pebir zustößt, wirklich eine umständliche Tötung; das dagegen, was dem Lei Lau Göffes geschieht, im Grunde nur eine umständliche Verwandelung, ähnlich der Sneewittchens, die in mehreren Fassungen durch Stoßen einer Nadel in den Kopf in einen Vogel verwandelt wird (vgl. Myth. Bibl. III 2: Boeklen, Sneewittchen-Studien S. 106). In unserm Mabinogion wird gegen Schluß auch Blodeiwedh durch Guidion in einen Vogel verwandelt, und zwar in eine Eule. Leider wird nicht gesagt, auf welche Weise.

Der Hirsch, dessen Verfolgung den Gronu Pebir zur Blodeiwedh führt, erregt den Verdacht, daß seine Rolle hier bereits ziemlich verdunkelt sei. Wenn er vielmehr verschwünde, statt von Gronu Pebir am Rande des Flusses getötet zu werden, so möchte man im Anschlusse an die Ausführungen Hüsings über „die Hinde mit der Atlasdecke“ in Nr. 2 Sp. 41 des Mitra die

[1] Stellt etwa dieser Stein ein Trumm des Motivs „Stein, war doch kein Stein“ dar?

Frage aufwerfen, ob nicht auch dieser Hirsch eigentlich eine Hinde sei und ob nicht Blodeiwedh selber die Gestalt dieser angenommen habe, um den Gronu Pebir zu sich zu locken. Da aber Blodeiwedh sich zu gleicher Zeit mit ihren Dienern unterhält, da ferner dieser Hirsch eben keine Atlasdecke auf dem Rücken trägt, geht das wohl nicht an. Daß wir auch hier mit mehreren neben einander bestehenden und von einander abweichenden Spaltungen zu rechnen haben, beweist auch der Umstand, daß es neben der von Hüsing a. a. O. behandelten Gruppe von Überlieferungen noch eine andere gibt, in der umgekehrt der in ein männliches Tier verwandelte Bruder des Mädchens diesem einen Freier zuführt. Dazu gehört Grimm KHM Nr. 11 „Brüderchen und Schwesterchen", wo das Brüderchen als Rehbock den Königssohn zum Schwesterchen, und Grimm KHM Nr. 163 „Der gläserne Sarg", wo der Bruder des Mädchens als Hirsch den Schneider wie einen Mazeppa zu der Höhle trägt, in der dasselbe im Zauberschlafe ruht. Eine dritte Gruppe ist durch Grimm KHM Nr. 15 „Hänsel und Gretel" verbürgt, wo die Verfolgerin, die Hägse im Walde, als weißes Vöglein, von dem nicht gesagt ist, ob es weiblich oder männlich ist, zum Kuchenhäuschen lockt. Gerade dieses Märchen bringt mich auf den Gedanken, daß Arjanrot, die ja dem Lei Lau Göffes sehr übel will und überhaupt hier die Rolle des Verfolgers übernommen hat, sich in diesen Hirsch verwandelt haben könnte, um den Untergang des Lei Lau Göffes herbei zu führen.

Nun aber zurück zum Hauptgegenstande dieser Ausführungen, zur umständlichen Tötung des Lei Lau Göffes. Der Treffschuß des Gronu Pebir, durch den diese erfolgt, weist immerhin einige Ähnlichkeit auf mit der deutschen Form des „Eunuchen-Rätsels", die W. Schultz R. II S. 47 ff. behandelt:

Es war ein Mann, war doch kein Mann,
der konnte sehn, konnt' auch nicht sehn,
der warf den Vogel, war doch kein Vogel,
derselbe warf und doch nicht warf
von einem Holz, war doch kein Holz,
da er drauf saß und doch nicht saß,
mit einem Stein, war doch kein Stein.

Umgekehrt wie der Verschnittene schießt Gronu Pebir nach einem Nichtvogel, der aber getroffen sofort zu einem Vogel wird und doch auch weiterhin kein rechter Vogel ist. Dabei stand der Getroffene auch auf Holze und nicht auf Holze; denn er hatte einen Fuß auf den Rand des Bottichs, den andern aber auf den Rücken eines Bockes gesetzt, und endlich ward er von einer besonders gearbeiteten, ganz eigenartigen Waffe getroffen.[1] Dies veranlaßt mich dazu, die andern erschwerenden Umstände, unter denen dieser Schuß erfolgt, auch alle näher ins Auge zu fassen. Von diesen sind zunächst nur klar ausgesprochen „weder innerhalb noch außerhalb des Hauses, weder zu Pferde noch zu Fuße." Diese beiden rätselartigen Bedingungen aber kehren in einer größeren Gruppe mythenhaltiger Überlieferungen wieder, die bereits Grimm in den Anmerkungen zu KHM Nr. 94 „Die kluge Bauerntochter" zu ahnen begann. Th. Benfey (Ausland 1859 S. 457 „Die kluge Dirne") versuchte den Anschluß an die Aḥiqar-Sage und an indische Fassungen, und Rh. Köhler hat dann (Zur Märchenforschung S. 445—456) eine große Anzahl ähnlicher Erzählungen dazu gestellt und sie bereits unter einander genauer verglichen (wozu Bolte noch einige neue Entsprechungen nachgewiesen hat; Nr. 1 und 15 sind von mir hinzu gefügt), für unsere Zwecke aber zu ungeordnet und ergebnislos. Es folgt darum hier auf dem beiliegenden besonderen Blatte eine

Übersicht über die umständliche Bräutigamswerbung, die umständliche Brautwerbung und die umständliche Lösung von (Todes-)Strafe verglichen mit der umständlichen Tötung des Lei Lau Göffes,

in einer Zergliederung, die den einzelnen Motiven möglichst gerecht zu werden, aber zugleich auch sie für die weitere Verarbeitung sinngetreu zu verallgemeinern versucht. Freilich konnte die Reihenfolge der rätselartigen Bedingungen in den einzelnen Quellen dabei nicht berücksichtigt werden. Es wurde im Großen und Ganzen nach der verfahren, die uns in der Geschichte des Lei Lau Göffes überliefert ist. Wer also diesen Punkt ins Auge fassen will, muß nach wie vor die Köhlerschen Ausführungen zu Rate ziehen, die ja überhaupt durch die meinigen nicht überflüssig gemacht werden sollen. Nicht benutzt sind, weil der hier besprochenen Ausprägung ferner stehend, Wuk Nr. 25, Rivière S. 159, Kehrein 2 S. 99, Grundtvig 2 Nr. 10 und Comparetti Nr. 43. Wo ich die betreffende Erzählung nicht selber vergleichen konnte, ist Sp. XXI und XXII unausgefüllt geblieben, weil die Köhlerschen Angaben über diesen Punkt nicht ausreichen.

Ich will nicht behaupten, daß ich mit dieser

[1] Übrigens schießt auch Lei Lau Göffes in dem Teile des Mabinogions, der vor dem hier Erzählten liegt, einmal nach einem Vogel, nämlich nach einem Spatzen, und auch dieser steht auf dem Rande eines Gegenstandes, der einem Bottiche immerhin nicht unähnlich ist, nämlich dem des Kahnes, in dem Guidion mit ihm, nachdem er beide unkenntlich gemacht hat, zu Arjanrot gefahren kömmt, um von ihr einen Namen für den Knaben zu erlisten.

Übersicht etwas besonders Geistreiches geliefert hätte. Der Geist allein tut's ja auch nicht, wie die bisherige Geschichte der vergleichenden Mythenforschung zeigt; es muß auch etwas Stoffkenntnis hinzu treten. Man wird immer mehr dazu kommen, solche vergleichend-mythologische Tabellen aufzustellen, mit denen meines Wissens J. G. v. Hahn (Sagwissenschaftliche Studien, zu S. 340) begonnen hat. Es ist einer der wenigen Wege, ja vorläufig vielleicht der einzige, einen wirklichen Überblick über die ungemeine Fülle des Vorhandenen und seine verwirrenden Spaltungen und Verästelungen zu erlangen. Und gewisse allgemeine Erkenntnisse treten einem beim Aufstellen solcher Übersichten, und hoffentlich auch beim Durchsehen derselben, sofort anschaulich vor Augen. Der Raummangel verbietet mir, hier in dieser Hinsicht meine Tabelle erschöpfend auszunutzen. Auf Einiges hinzuweisen aber kann ich mir doch nicht versagen. Merkwürdig fest zeigen sich wieder die mythischen Motive, während die Personen, die Träger derselben sind, ebenso wie die Ausdeutung der Motive, fortwährend wechseln. Auch diese Erzählung ist wieder bei den Ariern und bei den ihnen unmittelbar benachbarten und stark arisierten Finnen am besten erhalten. Die Rolle des Mondes, der Epagomenen, überhaupt die innigen Beziehungen zwischen Mythos und Kalender-Rechnung, zeigt wiederum eine germanische Überlieferung, Nr. 13, am klarsten. Sie hat das Motiv „außerhalb der gewöhnlichen Zeit“ noch am reinsten erhalten, obwohl es auch hier bereits von den Monatsepagomenen auf die Jahresepagomenen übertragen erscheint. Das Gegenstück, das Motiv „außerhalb des gewöhnlichen Raumes“ wird wohl ursprünglich „in der Jenseitwelt“ oder, germanisch ausgedrückt, „im Utgard“ bedeutet haben. Wie unfähig die türkisch-tartarischen Völker sind, den Sinn auch nur zu erfassen, zeigt Nr. 30 — ein aus einem Netze genähter Pelz! — und Nr. 32, wo aus einem einmaligen Kommen, das durch die übrigen Quellen als zweifellos festgestellt ist, ein zweimaliges gemacht ist, das sonst nur noch in Nr. 39 begegnet, aber hier mit besserer Begründung.

Für die hier im Vordergrunde stehende Geschichte des Lei Lau Göffes aber hat die Zusammenstellung auf folgende Punkte Licht geworfen: Die rätselartige Bedingung „weder bekleidet noch nackt“ ist in dem Gespräche zwischen Lei Lau Göffes und Blodeiwedh offenbar nur versehentlich ausgefallen; denn der Umstand, daß er nachher im Augenblicke des Getroffenwerdens nur seine Strumpfhosen angezogen hat, zeigt, daß sie auch hier vorhanden war. Die Bedingung „weder bei Tage noch bei Nacht“ oder allgemeiner ausgedrückt „außerhalb der gewöhnlichen Zeit“ scheint noch nachzuklingen in der Forderung, daß an dem Speere, mit dem Lei Lau Göffes allein getötet werden kann, nur Sonntags während der Messe gearbeitet werden dürfe. Die Bedingung „weder außerhalb noch innerhalb des Weges“ ist vielleicht noch in dem Umstande trummhaft erhalten, daß Lei Lau Göffes am Ufer eines Flusses badend betroffen werden muß. Wenn er aber nun durch den Schuß nicht eigentlich getötet wird, sondern sofort danach als Vogel davon fliegt, so weiß ich nicht, ob nicht diesem Zuge im Urbilde irgendwie der Umstand entsprechen mag, daß unter Sp. XVIII in Nr. 15, 20, 25 und 27 im entscheidenden Augenblicke gleichfalls etwas davon fliegt oder schnell davon läuft (Wespen, Vögel, Hasen!). Wir kennen ja das Gesamtaussehen des offenbar ganz riesigen Gebäudes, dessen moos- und schuttbedeckte Trümmer uns in den mythenhaltigen Überlieferungen überkommen sind, noch lange nicht, und darum müssen wir alle Möglichkeiten, uns von demselben eine Vorstellung zu machen, uns bis auf weitere und genauere Erkenntnisse wenigstens offen halten.

Auch für das Problem der Rätsel bietet die Zusammenstellung neuen wertvollen Stoff. Einerseits habe ich so die dunkle Vermutung, als ob die eben besprochenen Spalten XVII und XVIII mit W. Schultz R. I S. 66 Nr. 102 etwas zu tun haben könnten:

„Ihr Jägerleute aus Arkadien: was haben wir erbeutet?
Was wir griffen, ließen wir zurück; was wir nicht griffen, bringen wir.“

Auch hier ist also von einer Jagdbeute die Rede, die keine ist, und schließlich ist die durch das Mitbringen der nichtgegriffenen Jagdbeute mögliche Übertragung des Ungeziefers auch „ein Geschenk, das keins ist.“ Im ganzen aber haben alle diese rätselartigen Bedingungen die größeste Ähnlichkeit mit dem „Dinge mit den gegensätzlichen Eigenschaften“; denn es sind lauter Aufgaben, die einander vollkommen auszuschließen scheinen. Daß aber das Eunuchen-Rätsel oben mit Rechte zum Vergleiche heran gezogen wurde, sehen wir auch daran, daß in Sp. IV unter Nr. 33 wieder ein Zwitter auftaucht, d. h. „ein Mann, der doch kein Mann ist“, allerdings nicht als Löser der rätselartigen Bedingungen, sondern als derjenige, an dem sie erfüllt werden.

Nun gehören allerdings die in dieser Übersicht zusammen gestellten Erzählungen sämtlich anderen, wenn auch immer noch verwandten Typen an, die ich als *Umständliche Bräutigamswerbung, Umständliche Brautwerbung,* welche allerdings in die hier behandelte Gruppe nur als Vermischungsform eingedrungen zu sein scheint und *Umständliche Lösung vom Tode* vorläufig be-

eichnen möchte, und es könnte einer behaupten vollen, die erschwerenden Bedingungen, an welche lie Tötung des Lei Lau Göffes geknüpft ist, seien ‚ein märchenartiger Zug", der ursprünglich gar ıicht hinein gehöre, sondern vielmehr aus dem Märhen hier „eingefügt" worden sei. Dagegen ist zuächst einzuwenden, daß die oben besprochene Einzelheit mit den Strumpfhosen vielmehr für bloße Verwitterung als für Durchbrechung des Mythenesteines durch solches anderer Art und Herkunft eugt. Sodann ist Nr. 34 gar kein Märchen, ondern eine ausgesprochene Heldensage, und Nr. 13 ragt sogar durch die eigentümlichen Namen Frey und Disa in den Bereich der Göttersage hinein. Ferner spielt in Nr. 35, 36, 37 und 39 die Frau ebenso eine Verräterolle gegen den eigenen Gatten wie in dem Mabinogion. Vor allem aber wird durch die Spalten XIII u. XIV diese Gruppe von Überieferungen mit einer zweiten von unzweifelaften Götter- und Heldensagen verbunden, die un ihrerseits in demselben Hauptmotive gipfeln vie die Geschichte von Lei Lau Göffes, ämlich in der *Umständlichen Tötung*. Darauf vurde schon Köhler in der Fußnote 1 auf S. 448 ufmerksam. Leider aber verschmähte er es, gelendet durch den falschen Glanz der Benfeyschen Theorie, hier wie so oft über die Brücke zu gehen, ie ihn mitten hinein in die vergleichende Mythenorschung im heutigen, gewisser Maßen neugrimmchen Sinne geführt hätte. Köhler erwähnt nämlich ort die indische Sage des Mahābhāratam von *Wrtra*, em zugesichert war, nicht durch Trockenes, icht durch Feuchtes, nicht durch Stein nd nicht durch Holz, nicht durch Waffe nd nicht durch Geschoß, nicht bei Tage nd nicht bei Nacht getötet zu werden. Er ird deshalb von Indra in der Dämmerung mgebracht. Aber auch den Namuči durfte Indra eder mit Nassem noch mit Trockenem, eder bei Tage noch bei Nacht verletzen nd tötete ihn deshalb am Morgen mit Wasserchaume, vgl. A. Hillebrandt, Wed. Myth. II 259 und W. Schultz, Rätsel III Sp. 76, o auch das „verhüllt und unverhüllt" im ndischen Kulte nachgewiesen ist. Hier kehrt also n einer Göttersage vom reinsten Schlage die rätselafte Bedingung „nicht bei Tage und nicht bei Nacht" und ihre Erfüllung „in der Dämmeung" wieder. Andererseits aber hat diese Überieferung mit der Geschichte von Lei Lau Göffes ieder gemeinsam, daß der zu Tötende nur durch ine ganz außergewöhnliche Waffe getötet erden kann, und wenn weder Trockenes noch euchtes, weder Stein noch Holz, weder Geschoß och Messer dem Wrtra etwas anhaben konnte, o verbindet das wiederum diese altindische Sage it der altnordischen von Balder, dessen Mutter Frigg Feuer, Eisen, Wasser, Erz, Steine, Bäume, Krankheiten, Tiere, Vögel und giftige Schlangen in Eid genommen hat, ihrem Sohne nicht zu schaden. Bekanntlich entlockte ihr Loki als Weib verkleidet durch List das Geheimnis, wie Balder getötet werden könnte. Hier wird also dasselbe wieder von einer Frau verraten, aber diesmal nicht von der Gattin, sondern der Mutter, und sie tut es nicht in verräterischer Absicht, sondern aus Unachtsamkeit. Wenn Balder hieher gehört, dann selbstverständlich auch Sigfrid, der ja nur die zum Helden herab gesunkene Gestalt Balders ist. Auch er ist wie Balder unverwundbar; denn er besitzt eine hürnene Haut wie — Adam (vgl. Röcks Besprechung von Gorions Sagen der Juden in Mitra Nr. 2 Sp. 52). Wie Adams Hornhaut aus der Haut einer Schlange verfertigt ist, so hat Sigfrid die seinige dadurch erworben, daß er im Blute eines Drachen badete. Während aber bei Balder die Grenze der Unverwundbarkeit ein Geschoß darstellt, das ihn doch verwunden kann, ist es bei Sigfrid eine Stelle des Körpers, an der er sterblich ist, nämlich die Stelle zwischen den Schultern, wohin ihm beim Baden im Drachenblute ein Lindenblatt gefallen war. Vielleicht darf man noch weiter gehen und betonen, daß auch der Sigfrid des Nibelungenliedes wie Lei Lau Göffes an einem Wasser getötet wird. Zwar ist es hier nicht ein Fluß, sondern nur ein Quell; um aber aus demselben zu trinken, hat er vermutlich im Augenblicke des getroffen Werdens eine ähnliche Spreizstellung eingenommen, wie sie Lei Lau Göffes in demselben einnehmen muß. Die Kleider abgeworfen haben hier allerdings nicht der Getötete, sondern die Mörder, die nur noch mit dem Hemde bekleidet waren, um besser laufen zu können *(Weder bekleidet noch unbekleidet)*. Auch Sigfrids *Lebensgeheimnis* wird wieder von einer Frau verraten, diesmal auch wieder von der Gattin; doch tat sie es ebenso wenig in verräterischer Absicht wie Frigg, aber auch nicht aus Unachtsamkeit wie diese, sondern gerade in tiefster Besorgnis um das Leben ihres Gatten. Wieder sehen wir hier, wie die Motive stets wunderbar fest bleiben, ihre Ausdeutung aber dem mannigfachsten Wechsel unterworfen ist. Die altgriechische Entsprechung des Sigfrid ist Achilleus. Wie Sigfrid durch das Drachenbad, so ist er durch das Feuerbad, das ihm seine Mutter Thetis hat angedeihen lassen, unverwundbar geworden. An ihm ist die Ferse, an der er dabei von seiner Mutter gehalten wurde, verwundbar geblieben. Auch bei Adam scheint die Ferse die einzig verwundbare Stelle gewesen zu sein, wie Gen. III 15 vermuten läßt. Allerdings möchte Boeklen (Myth. Bibl. I 2/3 Adam und Qain) diese Stelle vielmehr in die Qain-Sage

hinein beziehen; aber auch er vergleicht bereits die Achilleus-Ferse und die des Herakles, in die bei seinem Kampfe mit der Hydra ein großer Krebs zwickte, auch noch andere mythische Fersen, über die man bei ihm nachlesen möge. Leider aber hat er die des Philoktetes unerwähnt gelassen. Wieder wird bei Achilleus wie bei Balder und Lei Lau Göffes der Mörder von einem dritten, von Apollon, der also dem Loki entsprechen muß, angestiftet, den todbringenden Schuß zu tun. Allerdings fehlt in der Achilleus-Sage das verräterische Weib, wenn wir es nicht etwa in Helena, der Frau des Schützen Paris finden; aber es begegnet wiederum in einer anderen altgriechischen Sage, nämlich in der vom Tode Agamemnons. Auch Agamemnon wird wie Lei Lau Göffes im Bade getötet. Auch sein Mörder ist der Buhle seiner Gattin. Bei seiner Tötung aber spielt ein Netz eine im Übrigen wohl noch nicht ganz aufgeklärte Rolle. Das Netz ist also wiederum ein Zug, den diese Götter- und Heldensagen von der umständlichen Tötung mit den Erzählungen von der umständlichen Bräutigamswerbung und der umständlichen Lösung von der Todesstrafe gemeinsam haben. Der finnische Lemminkäinen ist längst mit Balder verglichen worden. Er ähnelt übrigens mehr dem Balder des Saxo Grammaticus als dem der Edda; ja als Störer des Festes in Pohjola gleicht er sogar dem Loki der Lokasenna, eine neue Mahnung, nicht Gestalten sondern Mythen mit einander zu vergleichen. Statt selber eine Schlangen- oder Hornhaut zu besitzen, zieht er, wenn er zum Kampfe schreitet, ein Hemde an, das von seiner Mutter in der Jauche schwarzer Schlangen gewaschen und dadurch hieb- und stichfest geworden ist (vgl. Kalewala übertr. von A. Schiefner, München 1914 XII 31 ff. und die Anm. Bubers zu dieser Stelle). Naßhut aber, der blinde Herdenhüter — vgl. den blinden Höder als Mörder Balders — stößt ihm aus dem Hinterhalte eine Wasserschlange — vgl. den 'Wasserschaum' bei Namuči — durch Herz, Leber und linke Achselhöhle bis zum rechten Schulterblatte. All dies aber geschieht wie bei Lei Lau Göffes wieder am Ufer eines Flusses, und zwar des Totenflusses, vgl. Kalewala XIX 395—444. Es ist noch nicht zu übersehen, wie viel verschiedene Ausprägungen das Motiv der umständlichen Tötung wieder seinerseits erfahren hat. Eine ziemlich abweichende weist der Typus „Vom Manne, der sein Herz nicht bei sich hatte" auf, dessen Motive in keltischer Ausprägung bei R. Thurneysen, Die Sage von Kuroi (Zs. f. kelt. Philologie IX 189—234) nachgelesen werden können. Er ist aber doch wiederum mit dem hier behandelten durch die Gestalt des verräterischen Weibes enger verbunden.

Der Name *Lei Lau Göffes* (Lleu Llaw Gyffes) ist nach *Ch. Squire, The Mythology of the British Islands* London 1910 S. 264 und nach *J. Rhys, The Hibbert Lectures* Fußnote zu S. 237 eine volksetymologische Umbildung des Namens der im Neuirischen Lū lāwadə *(Lugh Lāmh-fhada)* heißt d. i. „Lugus der Langhändige". Und in der Tat entsprechen die Erlebnisse des Lei Lau Göffes in den voran gehenden hier nicht behandelten Abschnitten des Mabinogions einiger Maßen denen des altirischen Lugh. In dem Teile des Mabinogions freilich, der hier zu Grunde gelegt wurde, erleidet Lei vielmehr ein ähnliches Geschick wie in der altirischen Sage Balor, und auch Balors Tötung ist eine umständliche.

Als ich diese Sage seiner Zeit in meiner „Kyros-Sage in Europa" (S. 13 ff.) heran zog, ahnte ich noch nicht, daß über sie eine so gewaltige Stoffmasse vorlag, wie sie mir in der Zwischenzeit bekannt geworden ist. Es würde eine besondere Abhandlung beanspruchen, wollte ich hier alle älteren und jüngeren Aufzeichnungen derselben gleichmäßig berücksichtigen. Auch müßte erst eine entsprechende Tabelle aufgestellt werden, wie sie hier über die umständliche Bräutigamswerbung und umständliche Lösung von der Todesstrafe aufgestellt worden ist, um die Balor-Sage in der erreichbaren Vollständigkeit wieder herzustellen und ihre überraschende Ähnlichkeit mit den hier verglichenen Überlieferungen auch dem ferner Stehenden vor Augen zu führen. Darum will ich hier vorläufig nur eine Aufzeichnung eingehender vornehmen, die gerade das Hauptmotiv der umständlichen Tötung besonders schön erhalten hat. Dieselbe ist zwar aus heutiger mündlicher Überlieferung geschöpft, daß sie jedoch nur wirklich Altes und Echtes, wenn auch manchmal in entstellter Form, enthält, werden gelegentliche Anführungen aus älteren Quellen belegen. Es handelt sich um die in Konnemara entdeckte Fassung der heutigen Volkssage von

„Balor mit dem Verderben bringenden Auge und Lū Lāwadə seinem Enkel"

(J. Curtin, Hero Tales of Ireland S. 296).

Dieses Verderben bringende Auge hat Balor über seinen beiden eigentlichen Augen in der Mitte der Stirne. Insofern ähnelt er dem Polyphemos. Wenn aber dieses Auge die Kraft hat, alles in der Welt zu verbrennen, so erinnert das vielmehr an die versteinernden Augen der Gorgo-Medusa (vgl. Roscher, Lex. d. gr. u. r. M. I, Sp. 1696). Für gewöhnlich hält Balor dieses dritte Stirnauge mit sieben Stahlschilden bedeckt, anderen jedem ein Schloß angebracht ist. In der Donegal-Fassung derselben Sage (vgl. J. Curtin a. a. O. S. 283) sind es neun Lederschilde, was ich als

neuen Beleg für die Richtigkeit der Hüsing-Schultz'schen Zahlenverschiebungsgesetze hier anführe. Balor sagt in der Konnemara-Fassung von sich selber: „Kein Mensch kann mich hindern, Erin zu zerstören; denn niemand kann mich töten außer dem Sohne meiner Tochter, und sie hat keinen *(Schwer zu beschaffende Person des Täters)*. Aber selbst wenn sie einen hätte, so könnte er mich nur töten mit dem roten von Gaiwnin Gau gemachten Speere *(Schwer zu beschaffende Waffe)*, und er müßte ihn in dem Augenblicke, wo ich den letzten Schild von meinem Stirnauge hebe *(Schwer abzupassender Augenblick der Ausführung)*, mitten in dasselbe schießen *(Einzig verwundbare Stelle)*, und zwar müßte ich dabei auf dem *Muin Duv* stehen Schwierigkeit, den zu Tötenden an dem Orte zu sehen, wo er allein getötet werden kann = *Schwer zu findender Ort der Ausführung;* aber auch = *Schwer zu beobachtende Stellung des zu Tötenden). Muin Duv* ist zwar ein Berg; der Name aber bedeutet „schwarzer Rücken"[1]. Nach Curtin ist es derselbe Ort, von dem beim Heran Segeln der Gegner Balors ein Matrose ausgerufen hatte: „Ich sehe Land von der Größe des Rückens eines Schweines, und ein schwarzer Rücken ist es." Wir dürfen also wohl die Balor-Sage aus dieser verdunkelten Angabe und dem Mabinogion dahin ergänzen, daß Balor mindestens mit dem einen Fuße auf dem Rücken eines Tieres, und zwar eines Schweines, stehen mußte, und das Mabinogion aus der Balor-Sage dahin, daß der Bock, auf dem Lei mit dem einen Fuße stand, ein schwarzer war. Er selber war, weil entkleidet, weiß. In den Erzählungen von der umständlichen Bräutigamswerbung findet sich an dieser Stelle, also in Spalte X, 10 Mal ein Esel, und es ist immerhin zu beherzigen, daß dieser zwar nicht ein schwarzes, aber wenigstens ein graues Tier ist. Was Balor in der Konnemara-Fassung von sich selber sagt, ist ihm in den meisten übrigen Fassungen in Form einer Weissagung mitgeteilt worden, und er tut nun alles Mögliche, um diese Weissagung zu vereiteln. Hier schließt er seine Tochter, damit kein Mann zu ihr gelange, hinter 7 Türen ein und geht nun selber zu ihr, indem er immer eine Türe schließt, bevor er die nächste öffnet. Aber Bark ən Trē der Druide, der überhaupt hier die Rolle des Anstifters spielt, gibt dem Kīan einen Finsternismantel *(Tarnkappe)*, mit dem dieser hinter dem sich zu seiner Tochter begebenden Balor hergeht[2]. Ich habe also in Memnon IV 205 mit Rechte vermutet, daß die 7 bezw. 9 hinter einander liegenden Tore der Waberlohe entsprechen, von der die schlafende Brunhild umgeben ist. Kīan weilt 3 Tage bei Balors Tochter, wie Gronu Pebir bei Blodeiwedh 3 Nächte verbrachte. Er erzeugt mit ihr einen Sohn, der ebenso wie Lei Lau Göffes im Mabinogion nur durch List zu einem Namen gelangt und zwar zu dem Namen Lū Lāwadə. Hiebei fällt allerdings nicht wie bei Lei Lau Göffes ein Schuß, aber dafür eine Menge Äpfel zur Erde, die der Knabe „mit seiner langen Hand" schneller als alle andern Anwesenden aufsammelt. Sollte sich in diesen keltischen Überlieferungen der Apfelschuß wirklich auf so seltsame Weise in die einzelnen Fassungen zerlegt haben? Als dieser Enkel Balors heran gewachsen ist, wird er von Bark ən Trē dem Druiden am Morgen des Tages, an dem Balor auf dem Muin Duv zu stehen kam, mit dem roten von Gaiwnin Gau gemachten Speere hinter einem Felsen am Abhange des Berges aufgestellt. Hier leuchtet hindurch, daß auch der Töter, nicht bloß der zu Tötende, an einem ganz bestimmten Orte sich befinden muß, um die Tat ausführen zu können, wie auch Gronu Pebir sich hinter einem Hügel am andern Ufer des Flusses in den Hinterhalt legt und dann bei der Umkehrung auch Lei Lau Göffes das Gleiche tut. In dem Augenblicke, als der letzte Schild das obere Augenlid Balors erreicht, trifft ihn Lū Lāwadə mit dem roten Speere mitten ins Stirnauge, und Balor fällt tot nieder.

In der von mir in der „Kyros-Sage in Europa" behandelten Fassung der Balor-Sage, die ich als Tory-Island-Fassung bezeichnen möchte, befindet sich die einzig verwundbare Stelle Balors, das Basiliskenauge, an seinem Hinterkopfe. Das verbindet diese Gestalt wiederum mit Sigfrid und Achilleus, die auch nur von hinten den Todesstoß bezw. Todesschuß empfangen können. Die Waffe aber, mit der Balor ins Auge getroffen wird, die in anderen Fassungen der Lugus-Sage ein Stein aus einer Schleuder ist (vgl. Dawid und Goliat!) wird in einem altirischen Gedichte (vgl. *Squire* a. a. O. S. 112ff. und *Eugene O'Curry, Manners and Customs of the Ancient Irish, Lecture* XII, p. 252) folgender Maßen beschrieben:

„Ein tāþlum, wuchtig feurig, fest,
das die Tuaþa Dē Danann bei sich hatten,
war es, das des standhaften Balor Auge einst zerbrach
in der Schlacht der großen Heere.

[1] Vgl. Mitra Sp. 48: „Auf einen Berg, nicht auf einen Berg und doch auf einen Berg".

[2] Vgl. zu diesem Zuge Grimm KHM Nr. 133 u. Anm., Zaunert S. 229 (237), Erdely-Stier Nr. 7, Afanassjew-Meyer I 155 u. II 1, Löwis of Menar Nr. 48 (37) und Jacobs Nr. 37, wo wie in der ersten Grimmschen Abart zu Nr. 133 zwar das Nachgehen ohne Tarnkappe bewerkstelligt wird, aber das Motiv „weder nüchtern noch satt" zwei Mal wieder kehrt.

Das Blut von Kröten und wütenden Bären,
und das Blut der edlen Löwen,
das Blut von Vipern und von Hälsen über dem Rücken (?),
aus diesen war das tāþlum zusammen gesetzt.

Der Sand des herrlichen indischen Oceans,
und der Sand des roten Meeres; —
alles dieses, das erst gereinigt wurde, wurde verwendet
zur Zusammensetzung des tāþlums.

Briuin, der Sohn Beþirs (= des Bären), kein geringer Krieger,
der an des Oceans östlichem Rande herrschte,
er war es, der das tāþlum goß und glatt formte,
er war es, der das tāþlum gestaltete.

Dem Helden Lugh wurde es gegeben,
diese feste Kugel, — kein sanftes Geschoß, —
in Mag Tuŕedh, das von kreischenden Wehklagen widerhallt,
warf er von seiner Hand das tāþlum,

eine Schilderung, die merkwürdig an die Fesseln erinnert, mit denen der Fenris-Wolf allein gebändigt werden kann, und diese Fesseln müssen doch wieder dem Netze entsprechen, mit dem die Asen Loki fangen wollen, aber freilich nicht kriegen. Auch die Mühle Sampo, um die sich die Haupthandelung des Kalewala dreht, ist aus ähnlich seltsamen Bestandteilen zusammen gesetzt, nämlich aus „der Spitze der Schwanenfeder, (die wohl nie eine hat!), der Milch der güsten Färse, einem einz'gen Gerstenkorne und einer einz'gen Schafwollflocke." Und den Sampo muß schmieden, wer Louhis Tochter heim führen will; seine Herstellung bildet also einen Bestandteil der Umständlichen Brautwerbung.

In der Balder-Sage machte bekanntlich Loki aus einem Zeine (Zweige) der Mistel, die Frigg für zu unscheinbar gehalten hatte, um sie in Eid zu nehmen, die Verderben bringende Waffe, einen Pfeil[1] (Edda übers. von Gering S. 8ff.), oder er nahm den Mistelzein, einen Pflanzen-Schößling im Westen Walhalls (a. a. O. S. 344) und drückte ihn dem blinden Hoder in die Hand, der ihn auf Balder schleudern sollte, als die Asen es sich zum Spiele machten, auf ihn alle Arten von Waffen zu werfen, im festen Vertrauen, daß ihn keine verletzen könnte. Nun spielt die Mistel im Kulte der Inselkelten eine bedeutsame Rolle. An bestimmten Tagen stiegen die Druiden auf Eichen, auf denen sie wuchs, und schnitten sie mit goldener Sichel ab! Zu welchem Zwecke? Die kultischen Handlungen sind bei allen Völkern des Altertums Nachahmungen von Handlungen der Götter, wobei die Priester die Darsteller und Vertreter derselben sind. Hat es etwa auch eine Fassung der Balor-Sage gegeben, in der auch er, wie Balder, nur durch einen Mistelzweig getötet werden konnte, und lebte gerade diese im Kulte der Inselkelten weiter fort? Und wenn Balor in der altirischen Sage durchweg als der Böse[1] erscheint, Balder aber in der Edda als der Gute, so dürfen wir einerseits nicht vergessen, daß auch Balder in der Darstellung des Saxo Grammatikus (übers. von H. Jantzen S. 110ff.) vielmehr der Böse ist. Andererseits aber müssen wir bedenken, daß ja die sittliche Ausdeutung der Gestalten etwas verhältnismäßig sehr Junges ist. Allerdings deckt sich meist böse mit schwarz und gut mit weiß im eigentlich mythischen alten Sinne. Aber auch hier treten Vertauschungen ein, da ja der Schwarze und der Weiße nur Teilerscheinungen desselben Dritten sind, vielleicht aber auch nur scheinbare Vertauschungen, da eben die Geschicke des Schwarzen und die des Weißen Spiegelbilder von einander sind und einander vollkommen entsprechen.

Die Bezeichnung: *Umständliche Tötung* kann deshalb wohl noch einmal von größerem Nutzen für die Sichtung des mythischen Stoffes werden, weil es überhaupt im Mythos gar vielerlei Umständliches gibt. Die Vergleiche Grimms, Benfeys Köhlers und Boltes zur „Klugen Bauerntochter" führten mich bereits zur *Umständlichen Bräutigamswerbung*, neben der es im Mythos vielleicht sogar häufiger, auch eine *umständliche Brautwerbung* gibt; das bekannteste Beispiel hiefür ist die Werbung Sigfrids und Gunthers um Brunhilde[2]. Die Niederkunft der Io, der Leto und der Alkmene (vgl. Myth. Bibl. VI 2 W. Schultz, Einltg. ins Popol Wuh S. 75) ist eine *umständliche Niederkunft*. Auch *umständliche Heilungen* gibt es in Hülle und Fülle, z. B. die des Telephos, des Amfortas, des armen Heinrich und vor allem die des Lei Lau Göffes selber.

Überhaupt ist jetzt die Formulierung der Motive eine der nächsten Aufgaben der vergleichenden Mythenforschung, deren Lösung schon zur Verständigung der Mythologen unter einander aber auch mit Außenstehenden sowie auch zur Klärung der unser hier harrenden Fragen unbedingt nötig ist.

[1] Diese Waffe war demnach „ein Pfeil, nicht ein Pfeil und doch ein Pfeil". Ein „Misteltein" (vgl. u. „Läwatein") wird aber auch als Schwert gedeutet.

[1] In dem oben angeführten Gedichte freilich heißt Balor *buan*, was sowohl „standhaft" wie auch „gut" bedeuten kann.

[2] Wie umständliche Tötung und umständliche Brautwerbung zusammen hangen, zeigt am besten das Lied von Fjolswid (Edda a. a. O. S. 133 ff) Hier erfährt Swipdag von Fjolswid, daß zu Menglod nur gelangen kann, wer den Hahn Widofnir tötet. Diesem aber schadet nur der Läwastein, „von Lopt geschmiedet durch Zauber im Todestal". Ihn verwahrt Sinmara, also eine Frau, in eiserner Lade, von neun Schlössern geschützt, und liefert ihn nur dem aus, der ihr die hell leuchtende Sichel, die Widofnir im Wedel trägt — vgl. die Schwanenfederspitze beim Sampo — als Gegengabe bringt.

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl), Leoben.

...ung des Lei Lau Göffes (zu Mitra I, Sp. 166).

...ngun... zun... Er...	7. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchende Begleitung** und deren Erfüllung			
	XIX. Rätselartige Bedingung: Mit d. treusten Freunde u. dem größten Feinde, weder begleitet noch unbegleitet	XX. Erfüllung der Bedingung: Mit d. treusten Freunde u. dem größten Feinde, begleitet und doch unbegleitet	XXI. Preis für Erfüllung der rätselartigen Bedingungen	XXII. Typus der mythenhaltigen Überlieferung
1. Eine... Boe... des... hat... lau... von			Der Rätselaufgeber, Lei Lau Göffes, wird getötet. Tod des Rätselaufgebers	Umständliche Tötung
Mit... sitz... Erd... der			Vereinigung mit der Geliebten	Umständliche Brautwerbung
Au...	qu' il amenast avecques luy 1. son amy et 2. son enemy	1. Hund 2. Frau	Wenn der Untertan die Aufgabe nicht erfüllt, soll er Gut und Blut verlieren	Umständliche Lösung von Todesstrafe
Au... Sp... we...			Verheiratung m. d. Tochter des Rätselaufgebers	Umständliche Brautwerbung
Au... Sp... we...			Verheiratung d. eigentlichen Rätsellösers, d. Mahlknecht., mit der Tochter des Müllers	Umständliche Brautwerbung
Au... Sp... we...			Behalten der schönen und klugen Frau und des eigenen Lebens	Immerhin noch eine Art von umständlicher Brautwerbung, verbunden mit umständlicher Lösung vom Tode
Ei... an...				
	Nicht allein und doch soll sie auch kein Mensch begleiten	Sie läßt den Hund ihrer Pflegemutter mit sich laufen	Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
Das ... seine... ritte,... gehen	1. mit dem treuesten Freunde 2. mit dem besten Lustigmacher 3. mit dem treulosesten Feinde	1. sein Hund 2. sein kleiner Sohn 3. seine Frau	Verzeihung von seiten des Rätselaufgebers für eine empfangene Beleidigung	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode!) Halslöserätsel
Den... sein... auf... 6, 7	1. mit seinem größten Feind 2. mit seinem größten Freund	1. seine Frau 2. sein Hund	Erlaß von Strafe	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) Halslöserätsel
Da... In d... Und...	1. Und pring dein ergsten feint mit dir 2. Und auch dein pesten freunt zu mir!	1. sein Weib 2. sein Hund	Erlaß von Strafe	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) Halslöserätsel
1. e... a... 2. e... g... 3. a... 1. u... s...			Bestätigung der Freiheiten der Schildbürger und Erlangung von neuen	
	1. mit dem größten Feinde 2. mit dem größten Freunde	1. Frau 2. Hund	Wenn er d. Aufgaben nicht löste, sollte er die Strafe der Verbannung erleiden	Umständliche Lösung von Strafe

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Proal) in Leoben. — 975

Übersicht

über

die umständliche Bräutigamswerbung, die umständliche Brautwerbung und die umständliche Lösung von (Todes-) Strafe, verglichen mit der umständlichen Tötung des Lei Lau Göffes (zu Mitra I, Sp. 166).

I. Quelle	II. Der Rätselaufgeber	III. Person, die die rätselartigen Bedingungen erfüllt	IV. Person, an der die rätselartigen Bedingungen erfüllt werden	1. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findender Ort der Ausführung, außerhalb des gewöhnlichen Raumes,** und deren Erfüllung: V. Rätselartige Bedingung: Weder innerhalb noch außerhalb (des Hauses u. dgl.)	1. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findender Ort der Ausführung, außerhalb des gewöhnlichen Raumes,** und deren Erfüllung: VI. Erfüllung der Bedingung: Weder innerhalb noch außerhalb (des Hauses u. dgl.)	1. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findender Ort der Ausführung, außerhalb des gewöhnlichen Raumes,** und deren Erfüllung: VII. Rätselartige Bedingung: Weder innerhalb noch außerhalb des Weges auf ungewöhnlichem Wege	1. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findender Ort der Ausführung, außerhalb des gewöhnlichen Raumes,** und deren Erfüllung: VIII. Erfüllung der Bedingung: Weder innerhalb noch außerhalb des Weges, auf ungewöhnlichem Wege	2. Rätselartige Bedingung: **Schwer abzupassende bezw. einzunehmende Stellung** und deren Erfüllung: IX. Rätselartige Bedingung: Weder zu Pferde noch zu Fuße, weder geritten noch gegangen	2. Rätselartige Bedingung: **Schwer abzupassende bezw. einzunehmende Stellung** und deren Erfüllung: X. Erfüllung der Bedingung: Weder zu Pferde noch zu Fuße, weder geritten noch gegangen	3. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu wählende Umhüllung** und deren Erfüllung: XI. Rätselartige Bedingung: Weder nackt noch bekleidet	3. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu wählende Umhüllung** und deren Erfüllung: XII. Erfüllung der Bedingung: Weder nackt noch bekleidet	4. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findende Zeit der Ausführung,** außerhalb der gewöhnlichen Zeit: XIII. Rätselartige Bedingung: Weder bei Tage noch bei Nacht und ähnliches	4. Rätselartige Bedingung: **Schwer zu findende Zeit der Ausführung,** außerhalb der gewöhnlichen Zeit: XIV. Erfüllung der Bedingung: Weder bei Tage noch bei Nacht und ähnliches	5. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchende Speisung** und deren Erfüllung: XV. Rätselartige Bedingung: Weder nüchtern noch satt	5. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchende Speisung** und deren Erfüllung: XVI. Erfüllung der Bedingung: Weder nüchtern noch satt	6. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchendes Geschenk** und deren Erfüllung: XVII. Rätselartige Bedingung: Weder mit noch ohne Geschenk	6. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchendes Geschenk** und deren Erfüllung: XVIII. Erfüllung der Bedingung: Weder mit noch ohne Geschenk	7. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchende Begleitung** und deren Erfüllung: XIX. Rätselartige Bedingung: Mit d. treusten Freunde u. dem größten Feinde, weder begleitet noch unbegleitet	7. Rätselartige Bedingung: **Schwer auszusuchende Begleitung** und deren Erfüllung: XX. Erfüllung der Bedingung: Mit d. treusten Freunde u. dem größten Feinde, begleitet und doch unbegleitet	XXI. Preis für Erfüllung der rätselartigen Bedingungen	XXII. Typus der mythenhaltigen Überlieferung
1. Lei Lau Göffes britisch	Das ist hier in gewisser Hinsicht Lei Lau Göffes selber	Blindgeweiht v. ihr Bahle Grass-Fehr teilen sich darein. Das Wissen haben sie von Lei Lau Göffes	an dem nichts ahnenden	nicht in einem Hause, nicht außerhalb eines solchen	Unter einer gewölbten Strohhürde			Weder zu Pferde noch zu Fuße	Einen Fuß auf dem Rücken eines Bockes, den andern auf d. Rande des Rittlichs, in dem er gebadet hat. Spreizstellung. In der Sohle	Hier beim Stellen der Bedingung voraussichtlich nicht genannt, aber zu ergänzen, wie die Ausführung der Bedingungen zeigt.	Er hat gerade seine Strumpflosen angezogen	Klingt hier vielleicht nach, in der Form: auf dem Speere vor Sonntags während d. Messe garantiert werden darf	Gronu Fehr arbeitet nur Sonntags während der Messe an dem Speere					Der Rätselaufgeber, Lei Lau Göffes, wird getötet. Tod des Rätselaufgebers	Umständliche Tötung
2. Campbell, Popular Tales of the West Highlands 3.40 gaelisch	Diarmait	Grainne, die in Diarmaid verliebte Gattin Fionns	an sich	Diarmaid sagt zu Grainne, der in ihn verliebten Gattin Fionns: I will not take thee without, and I will not take thee within	Zwischen beiden Seiten der Tür			I will not take thee on horseback. and I will not take thee on foot	Reitet auf einem Bocke Spreizstellung in d. Ruhe										Vereinigung mit dem geliebten Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
3. Kennedy, Fireside Stories of Ireland S. 41 irisch		Mädchen	an sich					neither riding in car nor coach, nor on a beast's back nor carried in any way, nor walking on your feet	In ein Fischernetz gehüllt, läßt sie sich von einem Esel, dem dasselbe an den Schwanz gebunden ist, fortschleppen. Vgl. 10	Neither with your clothes nor without them	Das Mädchen hüllt sich nackt in ein Fischernetz									
4. Salmelainen 3.101 vgl. Schiefner, Vorw. zu Rad aff. I 8. XIII finnisch	Der König	Ein Hänslerknabe	an sich	weder innerhalb noch außerhalb	Der Hänslerknabe setzt sich auf die Tür der Vorhalle, das eine Bein nach innen, das andere nach außen baumelnd	Weder auf dem Wege noch am Rande des Weges	Auf dem Boden eines Grabens	Weder zu Roß noch zu Fuß	An einem Fuß ein Sieb, an d. andern eine Bürste. Spreizstellung i. d. Beweg.	Weder bekleidet, noch nackt	(Nackt) in ein Ziegenfell gehüllt	Weder bei Tage noch bei Nacht	In der Morgendämmerung							
5. Visentini. Fiabe mantovane Nr. 36 italienisch	Der König	Mädchen	an sich	e stando né fuori né dentro del palazzo	Sie läßt das Schaf, auf dem sie reitet, die Schwelle halb überschreiten	né per via né per sentiero	Sie berührt weder Straße noch Fußpfad	nè a piedi nè a cavallo	Reitend auf einem Schafe. Spreizstellung I. d. Bewegung und dann in der Ruhe	nè nuda nè vestita	Nackt in ein Netz gehüllt									Wenn d. Mädchen die Bedingungen nicht erfüllt, soll sie und ihr Vater sterben. Als sie sie erfüllt hat, heiratet sie der Rätselaufgeber	Umständliche Lösung vom Tode und umständliche Bräutigamswerbung verbunden
6. De Nino. Usi e costumi abruzzesi Firenze 1883 Nr. XVI italienisch	Der König	Mädchen	an sich					nè a piedi nè a cavallo	Sie setzte e. Beina. d. Rücken eines Schafbockes u. m. d. andern ging sie auf der Erde	nè vestita nè nuda	Sie zog ihre Kleider aus und hüllte sich in ein Netz									Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
7. Pitrè, Novelle popolari toscane. Firenze 1885 Nr. XVII Rapo italienisch	Der König	Mädchen	an sich					nè a piedi nè a cavallo	Den einen Fuß setzte sie auf den Rücken einer Ziege, den andern auf die Erde	nè gnuda nè vestita	Sie legte sich ein Fischernetz um			nè diginna nè satolla	Sie hat eine Lupine gegessen					Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
8. Giulio Cesare Croce. Le sottilissime astuzie di Bertoldo. italienisch		Bertoldo	an sich							nè nudo nè vestito	Bertoldo erscheint in ein Fischernetz gewickelt										
9. G. Nerrucci, Sessanta novelle popolari montalesi Nr. 3 italienisch	Der König	Mädchen	an sich					nè a piedi nè a cavallo	Mit dem einen Fuße auf dem Rücken einer Ziege, mit dem andern auf den Boden. Irelend. Spreizstellung in der Bewegung	nè ignuda nè vestita	Das Mädchen hüllt ein Netz um sich	nè di giorno nè di notte	In der Morgendämmerung	nè diginna nè satolla	Das Mädchen hat nur ein weiches Ei gegessen			Der Rätselaufgeber will das Mädchen und ihren Vater töten, wenn sie den Auftrag nicht erfüllt. Als sie sie erfüllt hat, heiratet er sie	Umständliche Lösung vom Tode und umständliche Bräutigamswerbung verbunden
10. Cerasoli, I componimenti fiabeschi letterari popolari abruzzesi S. 482 (aus Bergamo)	Der König	Mädchen	an sich	Ist trummhaft erhalten in gne per l'ös, gne per la porta	Sie kommt durch den Garten zum Palaste des Königs			gne a pe, gne a cahl	Wie eine Last auf einer Ziege liegend	gne nuda gne estita	Das Mädchen wickelt sich nackt in ein Netz									Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
11. Cerquand, Légendes et récits populaires du pays basque S. 73		Mädchen	an sich					Nicht zu Fuß und nicht zu Pferd	Auf einer Ziege sitzend. Spreizstellung (?) in der Bewegung	Nicht bekleidet und nicht entkleidet	Das Mädchen hüllt sich in ein Ziegenfell (verderbt?) Vgl. Sp. X	nicht bei Tage und nicht bei Nacht	Schlag Mitternacht							
12. Revue des langues romanes 3.402 französisch und zwar aus Languedoc	Der König	Mädchen	an sich			ni per cami ni per carleiro ni par chemin ni par route	Mit dem einen Fuße auf dem Wege, mit dem andern im Graben	ni à pè ni à cabal	Auf einem Schlitten sitzend, vor den ein Esel und eine Ziege gespannt sind	ni bestido ni nudo	Sie zoge. Hemd an. Ließ aber d. eine Schulter nackt, e. Fuß beschuht. d. and. unbeschuht			ni primo ni sadouio (ni à jeun ni rassasiée)	Das Mädchen aß täglich zwei Teller Hirse, an diesem Tage nur einen				Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
13. Afanasjew, Volkssagen und Märchen aus Schwedens Vor- und neuerer Zeit. Übergangswitter 1, 31	Königssohn	Mädchen	an sich	Ist vielleicht umzustellen in: nicht i. Wagen u. nicht i. Schlitten. Vgl. Kohler 452	Vgl. die Erfüllung der 2. Bedingung			Nicht zu Fuße und nicht zu Pferde	Ein Bein auf d. Schlitten. d. andere Bein auf dem Bocke. Spreizstellung i. d. Bewegung	Nicht bekleidet und nicht unbekleidet	Mit einem Netze bekleidet	Nicht bei Tag und nicht bei Nacht	Am 3. Tage vor dem Weihnachts-Monat, nicht bei Tage und nicht bei Nacht, an einem der Tage, die nicht zu Jahre nicht gerechnet werden, und nicht bei abnehmendem Monde, der Dämmerung bei Vollmond					Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
14. Asbjörnsen Nr. 68 norwegisch								Nicht reitend und nicht gehend	Auf einem Schafbock sitzend, so daß die Beine zur Erde reichen	Nicht nackt und nicht bekleidet	Das Mädchen hüllt sich in ein Netz	Nicht bei Tag und nicht bei Nacht	Im Zwielicht	Nicht hungrig und nicht satt	Das Mädchen genießt drei (ersatzkörner)		Sie klingt an die erste Note des Rätsels, einen Kerl mit einem Hacken, an die andern einen mit zwei Taschen, an die dritte einen mit einem Pferde (sogleich), und sie tut so, um sie zu erraten und leicht, indem sie die Verfügung nach ab auf den Hacken, den andern Beutel sie auf den Gürtel mit dem Worten: Hier das zweite und das dritte Geschenk die auch nicht bleiben		Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
15. U. Jahn, Schwänke und Schnurren aus Bauern-Mund d. 76 deutsch und zwar pommerisch	Ein Graf	Kathrinchen, die kluge Besenbinderstochter	an sich			Nicht im Wege und nicht außer dem Wege	Sie hielt den Esel, daß er immer im Wagengeleise bleiben mußte	Geritten und doch nicht zu Pferde	Auf einem Esel reitend. Spreizstellung (?) in der Bewegung	Nicht nackend und nicht angezogen	Das Mädchen zog seine Kleider aus und band das Fischnetz um	Nicht bei Tage und nicht bei Nacht	Im Zwielicht, als die Sonne soeben untergegangen war			Als Hochzeitsgabe soll sie drei Geschenke bringen, die nicht bleiben		Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
16. Grimm, Nr. 94 deutsch u. zw. hessisch	Der König	Mädchen	an sich			Nicht in dem Wege, nicht außer dem Wege	In der Fahrgeleise, so daß sie nur mit der großen Zehe auf die Erde kam	Nicht geritten, nicht gefahren	In ein Fischgarn eingewickelt, läßt sich von einem Esel, dem dasselbe an den Schwanz gebunden ist, fortschleppen. Vgl. N.	Nicht gekleidet, nicht nackend	Das Mädchen wickelt ein Fischgarn um sich									Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
17. Colshorn. Märchen und Sagen. Nr. 26 deutsch. und zwar hannöversch	Der Amtmann	Mädchen	an sich					Nicht gegangen und nicht gefahren. nicht gelaufen und nicht geritten	Auf einem Esel sich legend	Sie soll Zeug anhaben und keins	Das Mädchen macht sich aus Nesseltuch, d. kein Zeug u. auch was ist, ein Kleid	Nicht bei Tage und nicht bei Nacht	Schlag Mittags an einem Mittwoch oder Sonnabend							
18. Zingerle KHM aus Tirol Nr. 27. deutsch und zwar tirolisch	Ein Richter	Mädchen	an sich			Nicht auf Straßen und nicht auf Seitenwegen	Sie läßt d. Weg bis zur Stadt mit Brettern belegen u. geht über d. Bretterweg i. d. Stadt			Unangekleidet und doch nicht nackt	Das Mädchen wirft sich ein Fischernetz um	Nicht bei Tage und nicht bei Nacht	In der Abenddämmerung							Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
19. Wolf, Hausmärchen S. 116, deutsch und zwar hessisch	Ein Schäfersohn	Eine Königstochter	an sich					Nicht gegangen, nicht gefahren und nicht geritten	Auf allen Vieren kriechend	Nicht nackend und nicht bekleidet	Sie wickelt sich in ein Fischgarn									Die Königstochter muß d. Wunde d. ihr gestohlenen Wunderdinge, d. Wunderhandtuch, d. Wunderbäckchen und das Schwert zurück bringen.	Auch eine Art umständlicher Lösung von Strafe
20. Haltrich. Nr. 45. deutsch u. zwar siebenbürgisch	Der König	Mädchen, eines Burghüters Tochter	an sich			Nicht außerhalb des Weges und nicht im Wege	Im Fahrgeleise zwischen den Füßen des Geißbockes	Nicht gefahren, nicht gegangen und nicht geritten	[illegible] Spreizstellung in d.	Nicht angekleidet und nicht nackt	Das Mädchen wirft ein Fischgarn über sich					Mit etwas, das ein Geschenk und kein Geschenk ist	Zwischen zwei Teller hat sie zwei kleine Wespen gelegt, die forttragen, wo der König den ersten Teller aufhaut		Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
21. Pröhle, Märchen für die Jugend, Nr. 49. deutsch	Der König	Mädchen	an sich					Nicht reitend, nicht fahrend und nicht gehend	Einen Fuß auf den Schwanz eines Bockes, den andern auf dem Umgang zweispänniger Karren. Spreizstellung in der Bewegung	Nicht bekleidet und nicht nackt	Das Mädchen hüllt sich in Borke	Nicht bei Tage und nicht bei Nacht	Bei Anbruch des Tages					Erlaß von Strafe und Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) verbunden mit umständlicher Brautgamswerbung
22. Veckenstedt, Wendische Sagen, S. 280. slawisch	Der Gutsherr auf dem Schlosse	Mädchen	an sich					Nicht zu Fuß und nicht zu Pferde	Auf einem Bocke sitzend Spreizstellung (?) in der Bewegung	Nicht in Kleidern und auch nicht nackt	Das Mädchen hüllt sich in ein Tischnetz	Nicht bei Tage und nicht bei Nacht	An einem Mittwoch							Überall sprach man von des Mädchens Klugheit	
23. Schleicher. Litauische Märchen. S. 3	Ein vornehmer Herr	Mädchen	an sich	Hier scheint zu entsprechen: im Sommer u. zugleich im Winter. Die Frage klingt wie „schwer zu findende Zeit d. Ausführung", vgl. 27	Dann das Mädchen stellt sich an den Wagenschuppen zwischen einen Wagen u. einen Schlitten. Die Antwort klingt wie: Schwer zu findender Ort der Ausführung	Weder auf dem Wege, noch auf dem Fußpfade noch neben dem Wege	Im Fahrgeleise	Weder zu Pferd, noch zu Fuß, noch zu Wagen	Auf einem Bocke reitend. Spreizstellung in der Bewegung	Weder nackt noch bekleidet	Das Mädchen hängt sich ein Netz um		Im Sommer und zugleich im Winter	Das Mädchen stellt sich in den Wagenschuppen zwischen einen Wagen u. einen Schlitten. Vgl. Sp. V und VI.					Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
24. Stojanović slawisch		Mädchen	an sich			Weder auf dem Wege, noch außerhalb des Weges	Auf d. Straße zwischen d. Fahrgeleise, i. d. Mitte, wo d. Richtung d. Deichsel läuft	Weder zu Fuß, noch zu Wagen -	Sitzend auf einem Bocke, den man mit Bastseil ziehl. Spreizstellung (?) in der Bewegung	Weder nackt noch angezogen	(Nackt) in ein Fischernetz gehüllt									
25. Gj. K. Stefanović serbische Volksmärchen		Mädchen	an sich			Weder auf dem Weg, noch auf Seitenwegen	Sie hat ein Rind im Schoße, an dem sie näht, und bewegt sich vorwärts nach dem Faden ihrer Näht	Weder zu Fuß, noch zu Roß	Auf einem Esel sitzend Spreizstellung (?) in der Bewegung	Weder angekleidet noch unangekleidet, weder im Hemde noch ohne Hemde	Das Mädchen hüllt sich in e. Fischernetz, sie hat e. Hemde im Schoße, an dem sie näht									
26. Mikulčić slawisch		Der Vater des klugen Mädchens, das Wissen hat er von seiner Tochter	an sich					Weder zu Fuß, noch reitend	Auf einem kleinen Esel sitzend, so daß seine Füße die Erde berühren	Weder angezogen noch nackt	Der Vater d. klug. Mädchens wickelt sich auf d. Rat seiner Tochter in ein Fischernetz									
27. Pröhle, Kinder- und Volksmärchen Nr. 19. Der Bauer und sein Sohn. deutsch		Mädchen	an sich	Nicht im Schlitten, nicht im Wagen	Trumhaft erhalten, dem auf die Frage, an welchem Pferd jedes solle, antwortet d. kluge Mädchen: Weder am Hinter- noch Vorder- und meist zwischen Schlitten und Wagen. Vgl. 23			Nicht zu Fuß, nicht zu Roß	Auf Schneeschlittschuhen laufend	Nicht nackt, nicht bekleidet	Das Mädchen hüllt sich in ein Fischernetz					Weder mit einem Geschenk noch ohne Geschenk	Sie überreicht dem Weisewenden das Mädchen nur soviel davon			
28. Deutsches Rätsel aus dem XV. Jahrh. veröffentlicht i. Weim. Jahrb 5.339		Der Liebhaber	an sich	Vielleicht weder ob der Erden noch unter der Erden	Einen mit der Wurzel ausgerissenen Baum auf den Kopf setzend	Hier entspricht wohl weder ob der Erden, noch unter der Erden	Einen mit der Wurzel ausgegrabenen Baum auf den Kopf setzend	Weder geritten, noch gegangen	Mit einem Bein auf einem Bock sitzend, mit dem andern auf der Erde gehend. Spreizstellung in der Bewegung	Weder nackt noch angelegt d. i. angezogen, bekleidet	Man soll ein Fischgarn antun	Weder bei Tag noch bei Nacht	Am Mittwoch							Vereinigung mit der Geliebten	Umständliche Brautwerbung
29. Questions énigmatiques von 1619 französisch		Der Untertan eines großen Herrn	an sich			ne par la voye, ne par le chemin	Er fährt den Esel in den Wagengeleisen	ne à pied ne à cheval	Auf einem Esel	ne nud ne vestu	Nur mit einem Fischernetz bekleidet								qui il amenast avecques luy 1 son amy et 2 son ennemy	1. Hund 2. Frau	Wenn der Untertan die Aufgabe nicht erfüllt, soll er Gut und Blut verlieren	Umständliche Lösung von Todesstrafe
30. Radloff 1, 60 tartarisch	Der Vater der Braut	Der Vater des Freiers das Wissen hat er von seinem Sohne	an sich			Den Weg betritt nicht vom Wege weich nicht ab	Auf dem Rande des Weges	Ohne Pferd komm nicht, mit einem Pferd komm auch nicht	Auf einem Stocke reitend. Spreizstellung in der Bewegung. Vgl. Nr. 32 u. 38	Mit Pelz komm nicht, ohne Pelz komm auch nicht	Der Alte zieht n. d. Weisung seines Sohnes e. aus einem Netze gemachten Pelz an (?)									Verheiratung d. eigentlichen Rätselliesers, d. Mahlknecht, mit der Tochter des Müllers	Umständliche Brautwerbung
31. Meier, Nr. 28. deutsch und zwar schwäbisch	Der Herzog	Der Müller Hans, das Wissen hat er von seinem Mahlknechte	an sich					Nicht zu Fuß und nicht zu Pferd	Auf einem Esel reitend Spreizstellung in der Bewegung	Nicht nackt und nicht bekleidet	Der Muller hängt auf den Rat seines Mahlknechtes ein Fischgarn um	Nicht bei Tag und nicht bei Nacht	Am Mittwoch							
32. Radloff 4, 201 tartarisch		Der Mann der klugen und schönen Frau, in die sich der Fürst verliebt hat; das Wissen hat er von ihr	an sich			Nicht auf dem Wege und nicht außerhalb des Weges	Auf dem Rande des Weges	Nicht zu Pferd und nicht ohne Pferd	Aufeinem Stocke reitend. Spreizstellung in der Bewegung. Vgl. Nr. 30 u. 38	Nicht mit einem Rock, nicht ohne Rock	Der Mann kommt d. zweite Mal in einem aus einem Netze gemachten Rocke									Hohaiten der schönen und klugen Frau und des eigenen Lebens	Immerhin noch eine Art von umständlicher Brautwerbung, verbunden mit umständlicher Lösung von Tode
33. Kandjur indisch-tibetisch vgl. A. Schiefner Mélanges asiatiques 7. 685		Pürna, das Wissen hat er von seinem Sohne Mahanada	am Boten Pürnas, einem Zaddier	Pürna soll Reis schlicht, der nicht im Hause und auch nicht außerhalb des Hauses gekocht war	Der Reis wird auf der Türschwelle gekocht	Nicht auf dem Wege und nicht außerhalb des Weges	Mit einem Fuß auf dem Wege und mit dem andern neben dem Wege. Spreizstellung in der Bewegung	Nicht reitend aber auch nicht zu Fuß	Einen Fuß beschuht, den andern unbeschuht											
34. Ragnar-Lodbroks-Saga Kap. 4 altnordisch	Ragnar	Kraka – Aslaug	an sich							Weder bekleidet noch unbekleidet	Krake hüllt sich nackt in e. Fischernetz u. läßt ihr langes Haar darüber fallen			Weder gespeiset noch nüchtern	Sie hat ein wenig Lauch gegessen	Nicht allein und doch soll sie auch kein Mensch begleiten	Sie läßt den Hund ihrer Pflegemutter mit sich laufen	Verheiratung mit dem Rätselaufgeber	Umständliche Bräutigamswerbung
35. Gesta Romanorum deutsche Ausg. Kap. 124	Ein König	Ein Ritter	an sich					Halb zu Roß, halb zu Fuß d. h. halb reitend, halb zu Fuß gehend	[illegible] Beim über den Rücken [illegible] Hunde gelegt, als ob sie [illegible] mit dem Leben auf der Erd gehend. Vgl. 6, 7, 9 und 36							1 mit dem treuesten Freunde mit dem besten Jagdgenossen 2 mit dem treulosesten Feinde	1. sein Hund 2. sein kleiner Sohn 3 seine Frau	Verzeihung von seiten des Rätselaufgebers für eine empfangene Beleidigung	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) Halslöserätsel
36. Paulis Schimpf und Ernst Kap. 473 deutsch		Ein Mann	an sich					Halb geritten und halb gegangen	Den rechten Fuß im Steigbügel, [illegible] seinem Pferde und dem [illegible] auf der Erde							mit seinem größten Feind 2 mit seinem größten Freund	1. seine Frau 2 sein Hund	Erlaß von Strafe	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) Halslöserätsel
37. Hans Sachs, Sämtl. Fabeln u. Schwänke, hrg. v. Edmund Goetze Nr. 19. Der Bauer mit drey seltsamen Stücken deutsch	Der pfleger auf dem schlos	Ein hecker (Winzer)	an sich					Halb geritten und halb gegangen	Da drat er mit sim fües allen in den steygraff und am [illegible] und mit dem andern über [illegible]							1. Und prog dem ergelan feint mit dir Und auch dem peslen freunt [illegible] mir	1. sein Weib 2 sein Hund	Erlaß von Strafe	Umständliche Lösung von Strafe (vom Tode?) Halslöserätsel
38. Schildbürger deutsch	Der Kaiser von Utopien	Die Lalenbürger oder Schildbürger	an sich					Halb geritten und halb gegangen	1. einen Fuß im Steygraff, mit dem andern auf der Erde gehend 2. eine Hälfte reitend, die andere gehend 3 a Sie krengen fordern reiten 4 u. 5 trumpheln nur als Vorschlag									Bestätigung der Freiheiten der Schildbürger und Erlangung von neuen	
39. Romania 10. 27 Eine italienische Fassung d. Geschichte v. d. 7 Weisen	Der Kaiser	Jüngling, aber mit Hülfe seiner von ihm verborgen gehaltenen über 60 Jahre alten Vaters	an sich							tutto spogliato e tutto vestito	Umhüllt von einem sehr feinen Netze							1 mit dem größten Feinde 2 mit dem größten Freunde	1. Frau 2. Hund	Wenn er d. Aufgaben nicht löste, sollte er die Strafe der Verbannung erleiden	Umständliche Lösung von Strafe

Die Skorpionmenschen in Babylonien und bei den Maja von Jukatan.

Von Fritz Röck (Wien).

Auf einem Grenzsteine Nabukudurussurs I sind die beiden Tierkreisbilder Sagittarius-Scorpio zu einer einzigen Kentauren ähnlichen Gestalt vereinigt: das Bild zeigt einen Bogenschützen bis zur Brust, geht dann in den Leib eines Skorpions über und steht auf Vogelfüßen. (Abb. 2 = Abb. 77 bei Jeremias, Handbuch.)

Abb. 1.

Auf anderen Grenzsteinen ist das Bild einfach durch einen Skorpion vertreten. (Abb. 1 = Abb. 76 bei Jeremias.) Die Vereinigung des Schützen mit dem Skorpione zeigt auch die Kentaurengestalt auf dem babylonischen Grenzsteine des Meli-Šipak. (Abb. 3 = Abb. 78 bei Jeremias.) Die einen bärtigen Manneskopf und hinter diesem einen Tierkopf tragende Gestalt, welche den Pfeil vom Bogen schießt, läuft von der Mitte des Leibes in den Körper eines geflügelten, ithyphallischen Vierfüßlers aus, der über seinem gewöhnlichen Schwanze noch einen drohend aufgerichteten Skorpionschwanz mit Stachel zeigt. Unterhalb dieses Kentauren erscheint das Bild eines Skorpions. Ganz ähnliche, auf babylonische Vorbilder zurück gehende, doppelköpfige, geflügelte Kentaurengestalten des Schützen mit der Krone auf dem Haupte zeigen das Rundbild des Tierkreises von Dendera an der Seite des Skorpions (s. Abb. 4, aus Boll, Sphaera, Tafel II) und das rechteckige Bild von Dendera (Abb. 5, aus Boll, ebd. Taf. IV). Mit dem Sternbilde des Schützen wurde das des Kentauren öfter verwechselt. Ein bei Boll, Taf. I abgebildetes Planisphaerium, aus dem wir bloß die für unsere Darlegungen wichtige Gruppe heraus heben (Abb. 6), zeigt unter anderen Sternbildern das des Skorpions, unterhalb desselben das Bild des Feueraltars *(θυμιατηριον, θυτηριον, βωμος, ara)* und zwei Gestalten, welche man beide als Kentauren bezeichnen könnte. Aber nur die linke, die ein lang geschwänztes katzenartiges Raubtier, das *θηριον*, in der Hand hält, ist unser Kentauros, und als solcher offenbar eine Dublette der rechten, die unser Sagittarius ist und ähnlich auch auf ägyptischen Tierkreisbildern der Ptolemäer-Zeit wieder kehrt.

Dieses *θηριον* des Kentauren ist auf manchen Globen (s. Thiele, Antike Himmelsbilder, S. 128) deutlich als Panther dargestellt. Unter diesem Namen kennt auch Martianus Capella das Sternbild *θηριον* (Boll, Sphaera 146).

Erwägt man die häufige Verwechslung von Sagittarius und Kentauros und die Verschmelzung von Skorpion und Schütze zu einem Bilde und erinnert sich, daß die Kentaurengestalt sonst auch noch einen Hasen am Speere oder Thyrsos trägt (vgl. z. B. die Abbildung aus Michael Scotus, bei Boll, Sphaera, S. 145), so gemahnen uns die soeben erwähnten Tiere: Panther und Hase an die Namen der sechsten und vierten Mondstation, die bei den alten Tschinesen als „Haus des Tigers“ und als „Haus des Hasen“ galten. Zu letzterem Namen vergleiche man übrigens auch die Abbildung auf Blatt 10 des Codex Borgia (rechts, unteres Viereck), welche die mit der tschinesischen Mondstation „Haus“ gleichnamige mešikanische Mondstation: *Kalli* „Haus“, ihren astrologischen Patron, den Jaguar, als Abbild Tepejollotli's, des Gottes der Höhlen, und darüber das gefleckte Kaninchen, im Mondgefäße sitzend, zur Anschauung bringt. Den Hasen als das Tier im Monde kennen wir längst aus Indien und Tschina, aber auch aus anderen Teilen der Alten Welt. Diese förmliche Kette von auffallenden Übereinstimmungen sei schon hier wenigstens andeutungsweise festgestellt. Über meinen Nachweis der 20 mešikanischen und mittelamerikanischen Tageszeichen als Mondhäuser-Reihe ist einstweilen meine Abhandlung „Zu Ferdinand Bork's Neuen Tierkreisen“ (OLZ XXII, 1914, Augustheft) zu vergleichen.

Abb. 2.

Die beiden Mondhäuser, die auch die Namen „Schwanz (des grünen Drachen)“ [1] und „Haus“ [2]

[1] Arabische Mondstation no. 19: *aš-šaula* „Schwanz (des Skorpions)“.

[2] Denselben Namen „Haus“ führt diese Mondstation auch im alten Mešiko. Gemeint ist das dunkle Haus

führen, sind von einander getrennt durch das „Haus des Fuchses“, das mit anderem Namen

Abb. 3.

als „Herz (des grünen Drachen)“ bezeichnet wird. Die entsprechende arabische Mondstation no. 18 heißt: *al-qalb*, d. h. „Herz (des Skorpions)“, ebenso die mit ihr identische koptische Mondstation no. 19 (bei A. Kircher, Oedipus Aegyptiacus, Rom 1653; s. E. Stucken, Ursprung d. Alphabets und die Mondstationen, S. 6): *Khartian*, was wiederum „Herz“ [1] bedeutet. Alle drei oben genannten Mondhäuser liegen neben einander im Skorpion des Tierkreises. In der Namenreihe der Dodekaoros entsprechen ihnen die Stunde des Tigers (Panther der Kirgisen, Pardel der Uiguren, Löwe im Denarzyklus, [2] bei Teukros dem Babylonier, in der Reihe der elf indischen Karaṇa-Tiere usw.) und die des Hasen, bzw. Esels. Nun erzählt Tafel IX des babylonischen Gilgameš-Epos davon, daß Gilgameš mit Hülfe des Gottes Sin und der Göttin Ištar Löwen erlegt hatte, bevor er an den Berg Mašu gelangte, dessen Zugang durch zwei riesige, schrecklich aussehende Skorpionmenschen, einen männlichen und einen

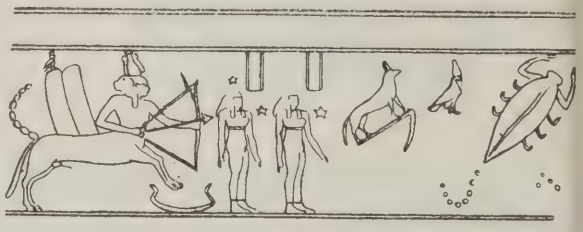

Abb. 5.

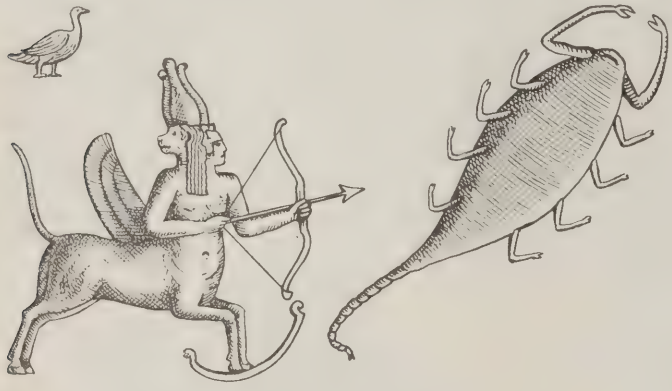

Abb. 4.

weiblichen, bewacht wurde. Da sich die Skorpionmenschen, die den Symplegaden entsprechen, zweifellos auf die beiden in einem Bilde vereinigten Tierkreisbilder Scorpio und Sagittarius beziehen, der Löwe des Tierkreises aber all zu weit von diesen abliegt, so daß an ihn nicht gedacht werden kann, so liegt es nahe, in den von Gilgameš erlegten Löwen eine Anspielung auf das Mondhaus des Löwen [3] zu erblicken, das im Sternbilde Scorpio gelegen ist und auch sonst in Keilschrifttexten vorkommt. Wie ich ein ander Mal zeigen will, enthalten die Tafeln des Gilgameš-Epos auch sonst Anspielungen auf bestimmte Mondstationen. [4]

An Stelle des männlichen und weiblichen Skorpionmenschen, zu denen Gilgameš auf seiner Wanderung kommt, zeigt ein nach Smith,

(der Majaname bedeutet „Nacht“) der Erde, in das die Sonne abends zur Rüste geht. Zum grünen (oder blauen) Drachen der Tschinesen, dessen einzelne Teile, die ersten sechs Mondhäuser umfassend, sich über die Gegend von Virgo, Libra und Scorpio hinaus erstrecken, vgl. man die Anschauung der alten Mešikaner, daß der Drache, das Krokodil, die Erde bezeichnete, die auch aus ihm gemacht wurde. Nun ist dieser Drache *(þipaktli)*, der als Tier der Fruchtbarkeit und als Tier des Gottes der Lebensmittel galt, auf Blatt 51 des Codex Borgia (untere Abteilung, linke obere Ecke), als Ballspieler des Westens dargestellt, der mit blauen und grünen Ballkugeln spielt. Und auf Blatt 38 derselben altmešikanischen Bilderhandschrift ist über dem Wassergefäße, in dem sich der tote Gott Šolotl befindet, in grüner Farbe eine Figur des Regengottes gemalt, deren Gesicht aus dem Rachen einer grünen Schlange hervor sieht und deren Arme und Beine þipaktli-artig mit Stacheln besetzt sind. (Seler, Codex Borgia I 76, II 43 und 116). Der grüne Drache der Tschinesen hat also auch in Mešiko seine Entsprechung in dem als *þipaktli* verkleideten grün gemalten Regengotte.

[1] Zum koptischen, arabischen und tschinesischen Namen der Mondstation „Herz“ vergleiche man die Gegenüberstellung des als Mondhaus unmittelbar benachbarten Tageszeichens „Haus“ mit der großen Göttermutter, die den Namen „Herz oder Innerstes der Erde“ *(Tlalli ijolli)* führte. (Seler, ebd. I 93 f.)

[2] F. Röck, Der Denarzyklus des Agrippa von Nettesheim. (OLZ 1913, Sp. 356 ff.)

[3] Das „Haus des Tigers“ bei den Tschinesen.

[4] So ist z. B. der Himmelsstier der Göttin Ištar nicht unser Taurus, wie meist irrtümlich angenommen wird, sondern das „Haus des Rindes oder des Ochsenschlächters“ im Capricornus, das ich sowohl in Tschina als auch in Babylonien belegen kann.

Chaldäische Genesis hier abgebildeter babylonischer Siegelzylinder (Abb. 7 = Jeremias, Handbuch, Abb. 92) zwei männliche Skorpionmenschen bei Firmicus als Paranatellon des Skorpions,[1] den Fuchsstern des Rundbildes von Dendera und der babylonischen Grenzsteine[2] vergleiche. Der

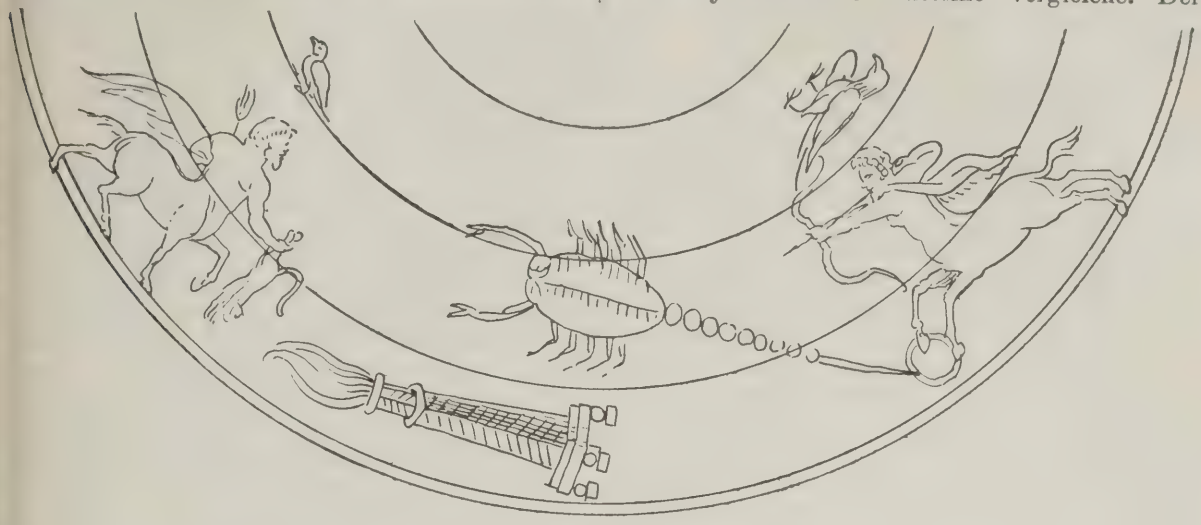

Abb. 6.

mit bärtigem Menschenhaupte, Flügeln und Skorpionleib auf kräftigen Löwenbeinen, einem Feuergefäße zugewendet, über dem ein eigenartiges Flügelwesen schwebt. Das Feuergefäß, vor dem die beiden Skorpionmenschen stehen, entspricht dem Sternbilde *θυμιατηριον* in den von Boll bearbeiteten griechischen Texten. Die Form des Feuergefäßes hat sich bei den Parsen erhalten; vgl. die Abbildungen parsischer Feuergefäße und Feueraltäre (Abb. 9 = F. Justi, Geschichte des Oriental. Völker im Altertum, S. 398; Abb. 10 = Sassanidenmünze des Warahram III. und Abb. 8 = Münze des Kosroës II. nach M. Dieulafoy. L'Art antique de la Perse. Monnaies sassanides, Pl. II, nr. 5 und nr. 15 und vgl. Dieulafoy, L'Acropole de Suse p. 399 Fig. 345).

Abb. 7.

Das Feuergefäß zwischen den Skorpionmenschen erinnert daran, daß das Herz des Skorpions bei den Chinesen auch das „große Feuer" hieß und daß als zugehöriges Tier der Fuchs galt. Nach Gruppe, Griechische Mythologie II 803 wurden rötliche Hunde und Füchse noch im alten Hellas als von einem Feuergeiste beseelt gedacht, wozu man das Sternbild *vulpes* „Fuchsstern" ist nach CT XXXIII, Pl. 1, 16 „Ira, der Gewaltige unter den Göttern", dessen Partner und Diener Išum, der Feuergott, war.[3] Der Hund galt auch den alten Mešikanern als Feuertier und war als solches das Tier des Gottes Teskatlipoka-iškimilli, des Gottes der Strafe und der richterlichen Gewalt. Dieser Gott ist daher der astrologische Regent des dritten Tageszeichens „Rohr". Wie ich nächstens zeigen werde, entspricht diesem Tageszeichen diejenige Mondstation, deren Leitstern α scorpii, das Herz des Skorpions, ist.

Abb. 8.

Abb. 9.

Abb. 10.

Das Sternbild des Skorpions[4] bezeichnete den alten Mešikanern und Maja einen der vier Kardinalpunkte am Himmel; auch wurden vier Skorpione zu den vier Richtungen und den diesen zugewiesenen vier Tageszeichen in Beziehung gesetzt.[5] Wegen des brennenden Schmerzes, den der Stich eines Skorpions verursacht, galt der Skorpion als Tier

[1] Boll, Sphaera 406.
[2] W. Schultz in Roscher's Mythol. Lexikon V, Artikel: Teumessischer Fuchs.
[3] A. Jeremias, Handbuch 279.
[4] Vgl. Abb. 975 und 976 bei Seler, Tierbilder 279.
[5] Ed. Seler, Codex Borgia I 124.

des Feuergottes, ward meist in den Farben des Feuers: rot und gelb, gemalt und war gleich dem herab stürzenden Hunde das Abbild des vom Himmel herab kommenden Feuers. (Codex Nuttall 22.)[1]

Die astrologische Bedeutung des dritten mešikanischen Tageszeichens „Haus", welches der tschinesischen Mondstation nr. 4 „Haus oder Himmelsweg" entspricht und im Skorpion zu suchen ist (Leitstern π scorpionis), ist die der Ruhe und Häuslichkeit, und das Zeichen wird von den Kaufleuten, Reisenden und Wanderern als besonders günstig zur Heimkehr angesehen.[2] Der Gott der Kaufleute und der Wanderer bei den alten Maja war Ekčuah, den E. Seler mit Rechte dem im Maja-Codex Tro in Skorpiongestalt auftretenden schwarzen Gotte gleichsetzt.[3] Dieser Gott trägt nach Seler eine Schale mit gefleckten Kakaoschoten auf dem Kopfe, was damit überein stimmt, daß Ekčuah nach Landa[4] zugleich der Gott der Kakaopflanzer war.

Von Hernandez wird Gott Ekčuah als „der Kaufmann" bezeichnet und Landa berichtet, „daß die Wanderer, wenn sie Nachtquartier machten, drei kleine Steine aufrichteten und davor drei flache Steine legten, auf denen sie dem Gotte Kopal-Räucherwerk verbrannten, mit einem Gebete an Ekčuah, daß er sie gesund nach Hause zurück kehren lasse". (Seler, Codex Borgia I 321 f.) Die sonst verwendeten Räuchergefäße der Maja, wie sie im Codex Tro und in der Dresdener Maja-Handschrift abgebildet sind,[5] (Abb. 11 und 13) erinnern auch in der Form an die parsischen Feuer- oder Räuchergefäße (vgl. Abb. 8, 9, 10 mit Abb. 7 und dem Feuergefäße auf Abb. 6).

Nach den vortrefflichen Erklärungen Selers galt der Kaufmann, besonders der Führer der Kakao handelnden Karawanen, schlichtweg als der „Wanderer". Der Wanderer erinnert vielleicht an einen tschinesischen Namen der Mondstation „Haus", nämlich an den Namen „Himmelsweg". Und „Himmelsweg" wäre eine ganz passende Bezeichnung für die bei Scorpio ausmündende Milchstraße,[6] die nach mešikanischer Vorstellung nach dem Hause des Höhlengottes Tepejollotli, dem dunklen Hause des Westens, in das die Sonne am Abend eingeht, führte, was ja der Name und der Regent der dritten mešikanischen Mondstation besagen will. Der Gott der Wanderer und der Kaufleute, an dessen Feste man nur drei Schalen Honigwein trinken durfte, ist aber im Wesen identisch mit dem Feuergotte, dem die Zahl drei heilig war; man vgl. das dritte Tageszeichen, die drei Schalen Honigwein, die drei Herdsteine usw.

Nun steht der schwarze Maja Gott, den Seler als das Urbild des Nasengottes Jakatekutli, des „Herrn der Nase", d. h. desjenigen Gottes, der die mešikanischen Kaufleute auf der Reise beschützt, erkannt hat, zu einem zweiten schwarzen Gotte in sehr naher Beziehung. Beide Götter werden zugleich skorpionartig abgebildet und gleich diesem Tiere als Fänger, der einen Gefangenen gemacht hat, gedacht. Abb. 14 (nach Seler, ZE 1910, Fig. 969) aus dem Codex Tro zeigt diesen Skorpiongott mit Skelettbrustkorb und einem mit einer Zange am Ende versehenen Skorpionschwanze ausgestattet. Abb. 17 (Seler, ebd., Fig. 974) zeigt den Skorpion, der ein Tier gefangen hat. Man beachte besonders die menschenähnliche, aufrechte Haltung und die vier menschlichen den Gliedmaßen entsprechenden Scheerenarme.

Wir sahen bereits mehrfach, daß die Skorpionmenschen und das Skorpiongestirn allenthalben zum Feuer und zum Feuergotte oder dem Feuergefäße in Beziehung stehen. Der tschinesische Name der durch den Antares als Leitstern gekennzeichneten Mondstation: „das große Feuer" wurde gleichfalls schon oben erwähnt, ebenso die Beziehung der beiden schwarzen Skorpiongötter der Maja zum Herdfeuer.

Besonders deutlich zeigt diese Beziehung der schwarzen Götter zum Feuer die Abb. 12 (= Seler, Codex Borgia I, Abb. 569) aus dem Codex Tro, welche diese beiden Götter beim Feuerbohren darstellt. Die Unterlage bildet ein Streifen mit fünf Fußstapfen. Dadurch ist ein auch in Tschina vorkommender Name dieser Mondstation hieroglyphisch zum Ausdrucke gebracht, nämlich der Name „Himmelsweg". Abb. 15 endlich (aus dem Codex Cortes, Blatt 11a; s. Seler, ZE 42, 1910, S. 277, Fig. 970) bringt die „alte" Majagöttin mit dem Skorpionschwanze zur Anschauung, eine Göttin, die sonst auch als die „rote Göttin" und als Genossin des Feuergottes galt, der ja auch als der „alte Gott" bezeichnet wurde.[1] Ihr entspricht die mešikanische Göttin Ilamatekùtli, die „alte Göttin" und Gemahlin des Feuergottes, die den Skorpion bei sich hat (Seler, Codex Borgia I 123). Nun waren „die alten Götter", d. i. der Feuergott und seine Gemahlin, die Götter des langen Lebens,

[1] Seler, Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften (ZE 42, 1910, S. 276 ff.).

[2] Ed. Seler, Gesammelte Abhandlungen, Bd. I 419.

[3] ekčuah ist der Majaname für den schwarzen Skorpion (Seler, Codex Borgia I 321).

[4] Relacions de las cosas de Yucatan, edid. de la Rada y Delgado, p. 94 (ibid. ebd. I 321 und A 2).

[5] Seler, ZE 42, 1910, S. 285.

[6] Vgl. Bezeichnungen der Milchstraße, wie z. B. „Seelenweg, Mühlenweg, Iringstraße" u. Ä.

[1] ZE 42, 1910, S. 277.

um dessen Erhaltung man sich gewiß auch im Gebete an sie zu wenden pflegte. Und da wäre es denn doch ein unerhört neckischer Zufall, wenn die bei den Babyloniern im Skorpion

Abb. 11.

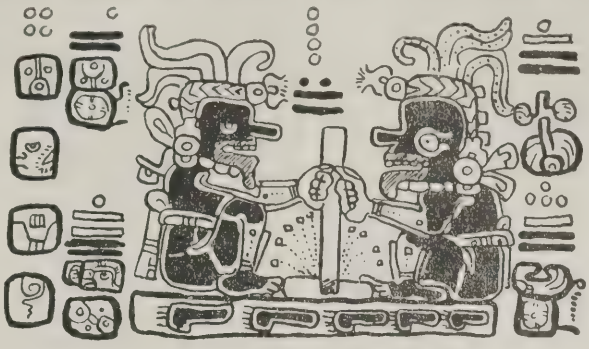

Abb. 12.

Im alten Ägypten galt die Göttin Serq (Selq, Selqit; zur Aussprache Soleqa vgl. Stucken, a. a. O., S. 7) als die Herrin der Skorpione. Das dem Guido des British Museum entnommene

Abb. 13.

lokalisierte Göttin *Išḫara,* die „Herrin des Lebens" *(bēlit balâṭi),* die in einem Keilschrifttexte bei Thompson[1] geradezu als GIR. TAB-*Išḫara,* d. h. als die Skorpion-Išhara bezeichnet wird (sieh dazu Jeremias, Handbuch, S. 115)

Abb. 14.

mit der mešikanischen Göttin Ilamatekûtli und mit der „alten Göttin" der Maja, die wir in

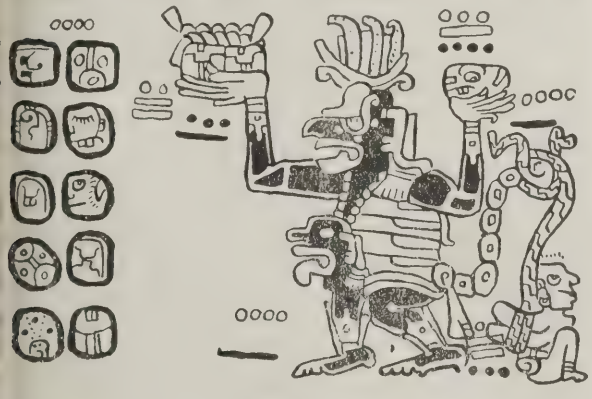

Abb. 16.

Abb. 15 mit dem Skorpionschwanze ausgestattet sahen, außer aller Beziehung stünde.

[1] The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon, London 1901, p. 223.

Bild bei O. Keller, Antike Tierwelt, Bd. II, Fig. 143 zeigt die Göttin mit dem Skorpion auf dem Haupte, und in der Linken hält die Skorpiongöttin das göttliche Symbol des künftigen Lebens, das bekannte Henkelkreuz, das seine Trägerin zweifellos als Herrin und Spenderin des Lebens kennzeichnet.

Abb. 15.

Zum Skorpionschützen, von dem schon eingangs die Rede war, vergleiche man noch die Darstellung eines geflügelten Skorpions, der einen Bogen spannt, auf einer antiken Gemme,

Abb. 17.

Abb. 144 bei O. Keller, II 479.

Ich behalte mir vor, die hier zum ersten Male verfolgten Gedankengänge bei anderen Gelegenheiten weiter zu führen und beabsichtige,

im Laufe der Zeit weitere, nicht minder neckische „Zufälle“ und „Elementargedanken“, die unter sich eine einheitliche feste Kette von Entlehnungen bilden, aufzuzeigen. Für das Beispiel der Skorpionmenschen mögen diese Zeilen einstweilen genügen.

Keltisch-karische Parallelen.

Von Wolfgang Schultz (Wien).

Außer auf den Zusammenhang der mythischen Motive und ihre verschiedenen Ausprägungen hat der Mythenforscher auch darauf zu achten, wenn sich in seinen Quellen ein Nachhall besonderer Sitten und Einrichtungen erhalten hat; denn solche Spuren können sehr nützlich sein, um verborgene Zusammenhänge zwischen Völkern und Überlieferungen nachzuweisen und haben natürlich um so mehr Wert, je absonderlichere und vereinzeltere Nachrichten dabei in Frage kommen. Die Mabinogion enthalten drei solche Angaben, welche in wesentlich gleicher Fassung im klassischen Altertume über die vorhellenische Bevölkerung des Karer gemacht wurden. Wir stellen zunächst die einzelnen Quellen zusammen.

1. Rhianon wird von ihren Frauen, die, während sie gebar, geschlafen haben, fälschlich beschuldigt, das rätselhaft verschwundene Kind gegessen zu haben, und muß zur Buße 7 Jahre lang bei dem Aufsteigeblocke vor dem Tore des Schlosses sitzen, jedem Gaste ihr angebliches Verbrechen erzählen und sich ihm anbieten, ihn auf ihrem Rücken ins Schloß zu tragen. Dasselbe Motiv kommt in etwas anderer Ausprägung in zahlreichen Märchen vor, und meist wird die gleiches Verbrechens Beschuldigte so in die Erde gegraben, daß nur ihr Haupt hervor ragt, das jeder vorüber Gehende schlagen, anspucken oder sonst mißhandeln darf. Ganz ähnlich wird auch Branwen aus Rache gezwungen, das Essen für den Hof zu kochen, und der Fleischer muß ihr jedes Mal eine Ohrfeige geben. Wird hier die Herrin zu dem schimpflichen Dienste einer Küchenmagd bestimmt, so scheint auch die Königin Rhianon einen sonst üblichen schimpflichen Dienst auf sich nehmen zu müssen, indem sie dem vom Pferde steigenden Gaste ihren Rücken anbieten und ihn ins Schloß tragen soll. Nun lesen wir bei Klearchos, dem Schüler des Aristoteles, ein Fragment[1] aus seinem *Γεργίθιος* betitelten Buche (Athen. VI p. 256 = FHG II 311 fr. 25), dem wir Folgendes entnehmen: Zur Zeit des Karers Glus gab es in Hellas *κολακίδες*, einige wurden auch nach Kleinasien berufen und dort *κλιμακίδες* genannt. Sie boten ihren Herrinnen beim Aussteigen aus dem Wagen und beim Einsteigen den Rücken dar. Die an solchen Luxus gewöhnten Helleninnen (?) verschleppten, als sie die Herrschaft verloren, die Sitte nach Makedonien, wo sie in alle Arten der Schlechtigkeit ausartete. Sehr unklar ist, was Klearchos von dem Schicksalswechsel jener Weiber sagt, die in Luxus aufgewachsen ihr Alter im Elend verbrachten, und welche Weiber er damit meint. Fast möchte man annehmen, daß ihm eine Erzählung von einer zur *κολακίς* herab gewürdigten Herrin vorschwebt. Endlich könnte in dem Worte *κολακίς* in der Tat die Bedeutung von *κλιμακίς* liegen. Die Auffassung des Klearchos von den „Schmeichlern“ und „Schmeichlerinnen“ wäre dann spätes Mißverständnis einer Zeit, welche die Verhältnisse älterer karischer Kultur und die Sitten dieses vorgeschichtlichen Volkes nicht mehr verstand und nahe liegenden Vermutungen über diese Gegenstände Raum gab. Auch Plutarchos *quomodo adulator ab amico internoscatur* 3 erwähnt *ἐν Κύπρῳ κολακίδας, ἐπειδὴ διέβησαν εἰς Συρίαν κλιμακίδας προσαγορευθείσας, ὅτι ταῖς γυναιξὶ τῶν βασιλέων ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰς ἁμάξας δι' αὐτῶν ὑποκατακλινόμεναι παρεῖχον.* Nach ihm kommen sie von Kypros nach Syrien. Es handelt sich also auf jeden Fall um weite Wanderung einer Sitte, wahrscheinlicher aber eines Volkes, wie sich noch weiter unten ergeben wird.

2. Maþ, der Sohn des Maþonui herrscht über Guinedh und kann in Friedenszeiten nicht leben, wenn er nicht seine Füße im Schoße einer Jungfrau hat. Prøderi herrscht zu gleicher Zeit im Südlande und hat eine Gattin namens Kikua = Schemel; dieser Name deutet also auf die gleiche Sitte. Über die Jungfrau des Maþ, welche Goiwin heißt, sagt schon Th. Stephen S. 505 seiner Gesch. d. wälschen Literatur (übersetzt von San Marte): „Die besondere Verrichtung, die hier der Goewin zugeteilt wird, ist keineswegs zusammenhanglos mit den alten

[1] *Γεγόνασι δὲ παρ' ἡμῖν καὶ ἐπὶ Γλοῦ τοῦ Καρὸς καὶ γυναῖκες ὑπὸ τὰς ἀνάσσας, αἱ προσαγορευθεῖσαι κολακίδες* (vorher ist von den *κόλακες* berichtet worden; s. u.). *ἀφ' ὧν ὑπολιπεῖς τινες εἰς τὸ πέραν ἀφικόμεναι μετάπεμπτοι πρός τε τὰς Ἀρταβάζου καὶ τὰς Μέντορος γυναῖκας, κλιμακίδες μετωνομάσθησαν, ἀπὸ τοιαύτης πράξεως· ταῖς μεταπεμψαμέναις ἀρεσκευόμεναι κλίμακα κατεσκεύαζον ἐξ ἑαυτῶν οὕτως, ὥστ' ἐπὶ τοῖς νώτοις αὐτων τὴν ἀνάβασιν γίνεσθαι καὶ τὴν κατάβασιν ταῖς ἐπὶ τῶν ἁμάξων ὀχουμέναις. εἰς τοῦτο τρυφῆς, ἵνα μὴ ἀθλιότητος εἴπω, προηγάγοντο τεχνώμεναι τὰς ἀφροντεστάτας. τοιγαροῦν αὗται μὲν ἐκ τῶν λίαν μαλακῶν ὑπὸ τῆς τύχης μεταβιβασθεῖσαι, σκληρῶς ἐβίωσαν ἐπὶ γήρως, αἱ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν ταῦτα διαδεξάμεναι, ἐκπεσοῦσαι τῆς ἐξουσίας, κατῆραν εἰς Μακεδονίαν καὶ τὰς τῶν ἐκεῖ κυρίας τε καὶ βασιλίδας ὃν τρόπον ταῖς ὁμιλίαις διέθεσαν, οὐδὲ λέγειν καλόν, πλὴν ὅτι μαγευόμεναι καὶ μαγεύουσαι, ταυροπόλοι καὶ τριόδοί τινες αὗται πρὸς ἀλήθειαν ἐγένοντο, πλήρεις πάντων ἀποκαθαρμάτων. τοσούτων ἔοικε καὶ τοιούτων ἡ κολακεία κακῶν αἰτία γενέσθαι τοῖς διὰ τοῦ κολακεύεσθαι προσδεξαμένοις αὐτήν.*

Gewohnheiten von Wales. Aus den Gesetzen des Howel Dda erfahren wir, daß der Fußhalter eine Hofcharge beim Könige war, dessen besonderes Amt sein Titel ausspricht. Es bestand darin: Der Fußhalter hat an des Königs Füßen zu sitzen. Er speist aus derselben Schüssel mit dem Könige. Er muß die Lichter vor dem Könige bei dessen Mahl anzünden. Er soll eine Schale Met und Getränke haben, wenn er auch nicht beim Feste zugegen ist. Sein Land soll frei sein, und er soll ein Roß vom Könige empfangen und einen Anteil an den Geldgeschenken der Besucher haben." Er ist also nach hellenischen Begriffen ein „Schmeichler"; denn Klearchos schildert in der schon erwähnten Schrift (ebd.) einen Jüngling von Paphos, der König ist, dessen Namen er aber nicht nennt[2]: Drei Beamte umstehen sein prunkvolles Lager. Der zweite von ihnen, *Σικύας* genannt, knetet seinem Herrscher die Hände, der dritte und wichtigste heißt *Θήρ*, streichelt ihm mit der Linken die Haare und wehrt ihm mit der Rechten die Fliegen ab. Auf die Namen dieser Beamten näher einzugehen, ist hier nicht der Platz. Uns interessiert gegenwärtig nur der *Παράβυστος*, der die Füße seines Herren auf seinen Knien hält und unter der Decke, mit der sie zugedeckt sind, etwas tut, das Klearchos nicht sagen will, sondern seinen Leser erraten läßt. Die Übereinstimmung dieser Einrichtung mit der walisischen ist, wie die Mabinogion zeigen, vollständig.

3. Eben der Maþ, welcher seine Füße im Schoße eines Mädchens haben mußte, besaß die Eigenschaft, daß, wenn die Leute auch möglichst leise mit einander wispelten, es ihm doch bekannt wurde, wenn es nur der Wind berührte. Ferner bestand die erste der 3 Plagen, welche unter Lud über England kamen, in dem Volke der Koranier. So groß war ihr Scharfsinn, daß kein Gespräch auf der Oberfläche der Insel geführt werden konnte — so leise man auch sprechen mochte; wenn es der Wind erfaßte, wurde es ihnen bekannt. Und deshalb konnte ihnen nichts Leides zugefügt werden. Lud fuhr zu seinem Bruder nach Frankreich und holte sich von ihm Rat gegen die Plage. Er mußte sein ganzes Volk mit dem Safte besprengen, den er aus gewissen Würmern gepreßt hatte, und alle, die Koranier waren, starben davon. Wesentlich hieran ist, daß man also Sagen von einem fremden Volke hatte, dem auch das Geheimste kund wurde. Ein ganz eben solches Volk waren aber die „Schmeichler" auf Kypros und in anderen Gegenden des alten Hellas. Derselbe Klearchos[3] erzählt von ihnen (ebd.): Die Herrscher von Kypros nahmen die *κόλακες* auf, deren einer Stamm *Γεργῖνοι*, deren anderer *Προμάλαγγες* heißt. Niemand kennt ihre Zahl und ihr Antlitz, außer den Spitzen des Staates; völlig im Geheimen sind sie tätig. Die Gerginen bringen, was sie in Werkstätten und auf Märkten erlauscht haben, den Herrschern zu Ohren, die Promalangen erkunden alles, was irgend der Nachforschung wert scheint. Die Verwandtschaft der kyprischen mit den salaminischen „Schmeichlern", von der Klearchos berichtet, erinnert uns auch an die Sykophanten und daran, daß einer der drei oben erwähnten Beamten *Σικύας* hieß. Es folgen bei Klearchos weitere Angaben über die Wanderungen dieser „Schmeichler". Ein Gergine, der aus dem Geschlechte jener Troer stammte, die Teukros als Kriegsgefangene zur Besiedlung von Kypros mitgebracht hatte, soll von wenigen Gefährten gefolgt sich nach Aiolien gewandt, die alten Wohnsitze seiner Vorfahren aufgesucht und unter Hinzuziehung einiger Myser die Stadt Gergitha am Ida in der Troas gegründet haben. Einige Teilnehmer an diesem Zuge sollen nach Kumai verschlagen worden sein, und Klearchos hält diejenigen für unheilbar erkrankt, die da meinen, diese kumaischen *κόλακες* gehörten nicht zu dem kyprischen Stamme, sondern seien aus Trikke in Thessalien. Also nicht nur die *κολακίδες*, sondern auch die *κόλακες* wanderten; beide bilden offenbar

[2] *κατέκειτο δι' ὑπερβάλλουσαν τρυφὴν ἐπὶ ἀργυρόποδος κλίνης, ὑπεστρωμένης Σαρδιανῇ ψιλοτάπιδι τῶν πάνυ πολυτελῶν. ἐπεβέλητο δ' αὐτῷ πορφυροῦν ἀμφίταπον ἰμογίνῳ καλύμματι περιειλημμένον. προσκεφάλαια δ' εἶχε τρία μὲν ὑπὸ τῇ κεφαλῇ βύσσινα παραλουργῆ, δι' ὧν ἠμύνετο τὸ καῦμα, δύο δ' ὑπὸ τοῖς ποσὶν, ὑσγινοβαφῆ ὧν Δωρικῶν καλουμένων· ἐφ' ὧν κατέκειτο λευκῇ λαμύδι.* Und dann später: *οἱ μὲν γὰρ παῖδες μικρὸν ὄπωθεν τῆς κλίνης ἐν χιτωνίσκοις ἕστασαν· τριῶν δ' ὄντων ἀνδρῶν, δι' οὗς δὴ νῦν ὁ πᾶς λόγος ἐνέστηκε, καὶ οὐτῶν ὄντων ἐπωνύμων παρ' ἡμῖν, ὁ μὲν εἷς ἐπὶ τῆς κλίνης πρὸς ποδῶν καθῆστο, τοὺς τοῦ μειρακίου πόδας ἐπί τοῖς αὐτοῦ γόνασι λεπτῷ ἠδίῳ συννημφιακώς. ὃ δ' ἐποίει, δήπου καὶ τὴ λέγοντος οὐκ ἄδηλον. καλεῖται δ' οὗτος ὑπὸ ὧν ἐγχωρίων Παράβυστος διὰ τὸ καὶ τῶν μὴ παρεχομένων ὅμως τεχνικώτατα κολακεύων παρεμπίπτειν ς τὰς ὁμιλίας.*

[3] *Παραδεδεγμένοι δ' εἰσὶ πάντες οἱ κατὰ τὴν Κύπρον μόναρχοι τὸ τῶν εὐγενῶν κολάκων γένος, ὡς χρήσιμον. πάνυ γὰρ τὸ κτῆμα τυραννικόν ἐστι. καὶ τούτων οἷον Ἀρεοπαγιτῶν τινων οὔτε τὸ πλῆθος οὔτε τὰς ὄψεις ἔξω τῶν ἐπιφανεστάτων οἶδεν οὐδείς. διηρημένων δὲ διχῇ κατά συγγένειαν τῶν ἐν τῇ Σαλαμῖνι κολάκων, ἀφ' ὧν εἰσιν οἱ κατὰ τὴν ἄλλην Κύπρον κόλακες, τοὺς μὲν Γεργίνους, τοὺς δὲ Προμάλαγγας προσαγορεύουσιν. ὧν οἱ μὲν Γεργῖνοι συναναμιγνύμενοι τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ἔν τε τοῖς ἐργαστηρίοις καὶ ταῖς ἀγοραῖς ὠτακουστοῦσι, κατασκόπων ἔχοντες τάξιν, ὅτι δ' ἂν ἀκούσωσιν, ἀναφέρουσιν ἑκάστης ἡμέρας πρὸς τοὺς καλουμένους ἄνακτας. οἱ δὲ Προμάλαγγες ζητοῦσιν ἀντὶ τῶν ὑπὸ τῶν Γεργίνων προαγγελθέντων, ὅτι ἂν ἄξιον εἶναι ζητήσεως δόξῃ, ὄντες τινὲς ἐρευνηταί. καὶ τούτων οὕτως ἔντεχνος καὶ πιθανὴ πρὸς ἅπαντας ἡ ἔντευξις, ὥστ' ἔμοιγε δοκεῖ, καθάπερ καὶ αὐτοί φασι, παρ' ἐκείνων εἰς τοὺς ἔξω τόπους διαδεδόσθαι τὸ σπέρμα τῶν ἐλλογίμων κολάκων.*

ein geschlossenes, wie es scheint, einer Herrenschichte untergeordnetes Volk, das Kleinasien und die ganze Inselwelt überflutet haben muß. Sie haben eben jene Eigenschaft, welche den Koraniern in geheimnisvoller Weise zugeschrieben wird.

Noch erübrigen einige Bemerkungen über das Verhältnis dieser *κόλακες* zu den Karern. Unter dem Karer-Könige *Γλοῦς* gab es die *κολακίδες*. Wir machen, um nahe liegende Irrungen auszuschließen, darauf aufmerksam, daß *Γλοῦς* und Lud nichts mit einander zu tun haben, da das Keltische ein altes *gl* bewahrt hätte. Besondere Beachtung aber verdient es, daß wir ein karisches Rätsel vom Krebse haben, das Plutarchos auf den *κόλαξ* deutet (s. Realenzykl. d. klass. Altertumswiss. I A Sp. 91). Diese Deutung wurde ohne Zweifel durch den Wortanklang *κάρκινος-Γεργῖνος* begünstigt. Wir sind also berechtigt, die antiken Nachrichten über die *κόλακες* zu den Karern auf jeden Fall in eine nähere Beziehung zu setzen, als zu irgend einem anderen der alten Völker. Darüber aber, wie sich die Übereinstimmung zwischen den Sitten und Angaben des Mabinogion und den entsprechenden Einrichtungen bei den Karern erkläre, sind bisher auch nicht einmal Vermutungen möglich: es muß genügen, zunächst die auffällige Beziehung selbst festgestellt zu haben.

Freilich steht sie nicht ganz vereinzelt. Zu 2 erinnern wir uns der Abisag aus Sunam (I. Könige I 3) und des Sunamitismus, zu 3 der „Augen" und „Ohren" des Perserkönigs, bei denen mich H. Leßmann wieder auf Hugin und Munin verwies, die zwei Raben auf Odins Schultern, die dem Gotte alle Begebenheiten, die sie sehen oder hören, ins Ohr sagen (Gylfaginning 38; Grimnismol 20). Auch könnte man in 1 der Königin, welche als Reittier die Helden in den Palast befördert, zur Not die Walküren zur Seite stellen. Zu vergleichen wären ferner ähnliche Einrichtungen in Dahome, Bornu, Wadāi und Monomotapa, auf die mich A. von Gennep, und auf Sumatra, auf die mich C. Spat hinwies[1].

[1] Beide Auskünfte verdanke ich einer an das Solvay-Institut (s. Mitra Sp. 61) gerichteten Anfrage. Den Wortlaut von C. Spats Mitteilung setze ich hieher: Bij de inheemsche bevolking van het meest Zuidelijk gedeelte van het eiland Sumatra, welke bevolking bekend is onder den naam Lampongers, hechten personen van adel, zoowel mannen als vrouwen zeer veel beteekenis aan bepaalde prerogatieven. Het hoogste voorrecht van een vrouw uit den adelstand bestond daarin, dat zij, in hare draagstoel gezeten, de voeten liet rusten op den rug van een voor haar liggenden man. Men noemde dit: *titi kaki djalma* of ook *titian koejoe djimo*, dat wil zeggen: een mensch als voetbank, menschelijke voetbank. Dit recht gold uitsluitend voor vrouwen van de aanzienlijkste inlandsche hoofden *(panjimbang)*, in het binnenland. Het is mij niet bekend, of dit gebruik thans nog bestaat. Het wordt nog vermeld bij Dr. J. J. de Hollander, Handleidung bij de beoefening der Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Oost-Indië (5° druck 1895, deel I, pag. 659).

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß solche Einrichtungen und Bräuche letztes Endes in mythischen Vorstellungen wurzeln.

Herodia.

Von R. Ganschinietz (Berlin).

Neben der Diana erscheint im mittelalterlichen Aberglauben Herodias als Führerin des Geisterheeres. Einen Grund oder überhaupt eine Erklärung hat man m. W. für die Rolle dieser Gestalt noch nicht gefunden; denn wobei sich der gemeinsame Verstand beruhigt, ist doch mehr als unwahrscheinlich, daß nämlich die biblische Herodias, auf deren Anstiften Johannes der Täufer enthauptet wurde, zu jenem Range gestiegen sei: fehlen doch in ihrem Bilde selbst die geringsten Anhaltspunkte für diesen Glauben. Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems gibt uns Pap. Lond. CXXI v. 950 (ed. C. Wessely, Dankschr. d. Wiener Akad. 1893) in die Hand, wo Selene, *δέσποινα τοῦ σύνπαντος κόσμου*, angerufen wird als *νυχία ἠροδία φ(αοσ)φόρη*. Wessely (im Index) setzt *ηροδια* als *ἠσοδία*, ich denke etwa gleich *ἀεροδῖτι* (wie *τριοδῖτι* usw.[1]). Es steht aber auch nichts im Wege, aus dem mittelalterlichen Namen — dessen Zusammenhang mit dieser Epiklese (die wie so viele andere zu selbstständigen Hypostasen auswuchs, vgl. *πολύμορφος* bei Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Leipzig 1913, 69, *ταρταροῦχος* bei Kuster, de tribus carm. Pap. Paris, mag., Königsberg 1911, 86) wir wohl nicht erst zu beweisen brauchen — auf ein *ἠροδῖα* zu schließen; nötig ist das freilich nicht, da die Aspiration doch nicht gesprochen wurde. Sekundär freilich kommen für die Konstituierung des Namens in seinen verschiedenen Formen auch andere Momente in Betracht; (H)erodia war für den Lateiner eine Unbekannte, die selbst der officiellen griechischen Mythologie fremd war: die Kontamination mit der biblischen Herodias lag nahe, da sie jedem bibelgläubigen Leser als ruchloses Weib wohlvertraut war. So begegnet neben der Form *Herodia* (Martinus de Arles, Tractatus de superstitione in: Syntagma iuris 403 r B 11 *credentes se cum Diana vel Herodia de nocturnis horis equitare)* die Form *Herodias* (P. Barth. Spineus O. Pr. Quaestio de Strigibus, Romae 1576, 3 zweimal in der Woche führt *sapiens Sibylla, Herodias vel Diana* den Hägsenchor zu den nächtlichen Orgien). Die von Ghirlandajo (De sortilegiis: *ad quam*

[1] Zur Namensform vgl. *εἰνοδίη, τριοδ[ε]ίη* in V. 2 des Hekatehymnus bei Hippolytos ref. haer. IV 36; zur Bedeutung Hesych. s. v. *ἠεροφοῖτι*.

[superstionis speciem sc. *phitonum] reduci videtur pudantes se localiter ad Herodianam traduci)* erwähnte Namensform erinnert formell an den mittelalterlichen Dämon *Meridiana,* über die M. Grünbaum (Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, Berlin 1901, 97) gut bemerkt: „Diese Meridiana ist aber allem Anscheine nach aus der Verbindung des Daemon meridianus mit der Diana hervorgegangen. Ersteren hat man nämlich schon oft mit Diana identifiziert und so hat der Synkretismus, der auf diesem Gebiete sachlich so häufig vorkommt, sich auch sprachlich geltend gemacht, durch die Verschmelzung von Meridianus und Diana in ein Wort." Und noch näher mußte dieser Synkretismus liegen, wo schon die angeführten Zeugnisse zeigen, in welch enger Verbindung Herodia und Diana mit einander stehen.

Besprechungen.

L. v. Schroeder, Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral [= Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. CLXVI 2], Wien 1910, 2. Aufl. 1911, 98 S.

V. Junk, Gralsage und Graldichtung des Mittelalters [= Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. CLXVIII 4], Wien 1911, 2. Aufl. 1912. 193 S.

J. Pokorny, Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage [= Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien XLII 340—352], Wien 1912.

Diese drei Abhandlungen bedeuten einen mächtigen Fortschritt in unserer Erkenntnis des mythischen Kernes, des Ursprunges und der Geschichte der Gralsage. Sie stellen auch äußerlich eine geschlossene Einheit dar: zur Richtung gebenden, Grund legenden Untersuchung des verehrten Meisters treten die Forschungen seiner beiden Schüler ergänzend und bestätigend hinzu.

An den weit verzweigten Sagenkreis, in dessen Mittelpunkte das Motiv vom heiligen Grale steht, tritt Schroeder zunächst mit der Feststellung heran, daß hier eine Fülle der verschiedensten Sagen, Legenden und sonstigen Überlieferungen durch einander geflossen sind (S. 7). Weder das herein Wirken christlicher oder „orientalischer" Vorstellungen (Lanze des Longinus), noch den Einfluß der byzantinischen Messe auf das Bild der Gralprozession bei einigen Dichtern (98) schließt er aus, und eben hiedurch vermag er den Verdiensten der bisherigen Untersuchungen, welche solche Zusammenhänge vorwiegend betonten, auch dann gerecht zu werden, wenn er den Glauben, hiedurch könne etwas über den Ursprung der Gralsage ermittelt werden, als irrig zurück weist. Aber er läßt sich durch das Eingehen auf solche Einschläge von außen her nicht ablenken von der Hauptaufgabe: Wesens verwandte Überlieferungen anderer Völker zum Vergleiche heran zu ziehen und mit solcher Kenntnis des zugehörigen Stoffes gewappnet dem literarhistorischen Wahne entgegen zu treten, als seien allerhand Motive schrittweise von den einzelnen Dichtern aus versprengten fremdländischen Nachrichten zusammen gekittet und, durch eine Anzahl „Erfindungen" bereichert, zur Gralsage gestaltet worden. Seinem Arbeitsgebiete entsprechend richtet er den Blick vorwiegend auf Indien, dann auch auf nordische Überlieferungen und bringt wesentlichste Anregungen, welche Junk und Pokorny zum Teile bereits weiter verfolgen.

Die Vorstellung vom Grale als Speise spendendes Gefäß *(čaru),* das hellen Glanz um sich verbreitet, frei durch die Luft schwebt und die Tafelnden von selbst bedient, ja auch Tote wieder zum Leben erweckt, steht im Mittelpunkte des ersten Teiles von Schroeders Arbeit. Zahlreiche Parallelen aus den verschiedensten Überlieferungen vermag er hinzu zu stellen und selbst Einzelheiten in unerwartetes Licht zu rücken. So stellt er die Reihen von Decken, mit denen der himmlische Soma nach einer Stelle des Ṛgwēda verhüllt ist, überzeugend mit den Hüllen und Decken zusammen, aus denen der Gral in feierlicher Stunde hervor tritt. Auch für die Deutung war damit ein wertvoller Anhaltspunkt gewonnen, den Schroeder unter Hinweis auf Hillebrandts Darlegungen über Soma = Mond auch noch weiter verfolgt hat. Den Mond trinken nach alter indischer Vorstellung auch die Verstorbenen leer, und das Land, in dem sie diese Speise genießen, ist das Seelenland, das Schwanelbenland. — Die Gralritter als Schwanenritter finden so ihre ungezwungene und unerwartete Erklärung (S. 81 ff.). Daß die Gewinnung des himmlischen Soma durch Indra zugleich Regengewinnung, Befreiung der Wasserströme, das Soma-Opfer einen Regenzauber darstelle (S. 95), benützt Schroeder zur Aufklärung des eigentümlichen Zuges der Gralsage, daß das Land um die Gralburg in Folge eines Frevels als zeitweilig verödet, wasserlos gedacht ist und durch die Heilung des Fischerkönigs (in Folge der Frage) wieder mit Wasser versorgt und grünender Wiesen voll wird (71 ff.). Die Heimholung von Tors Hammer stellt sich ihm mit Rechte als Parallele zu der Erbeutung des Braukessels des Hymir dar, der in Ägirs Halle die Asen von selber bedient, wie der Gral, und so gewinnt Schroeder die Möglichkeit, die Lanze der Gralsage mit der Waffe des nachmaligen Gewittergottes zusammen zu stellen. Dem dürren Lande kann aber nur einer den Regen wieder bringen — der „reine Tor": das gibt den Anlaß, die Erzählung von Ṛšijaśṛnga heran zu ziehen, in der Schroeder wohl mit Rechte den Nachklang eines kultischen Dramas sieht, mit dem man

durch die Verführung des „reinen Toren“ zum Beischlafe den Regen herbei zu zaubern bezweckte.

Lassen wir von diesen Vorstellungen weg, was in ihnen wohl erst auf indischem Boden selbst hinzu getreten ist, nämlich den kultisch-mantischen Einschlag und das verstärkte herein Wirken der Jenseitsvorstellungen — der Wara, in den Jama die goldene unversiegliche Speise mitnimmt, ist nach Widēwdat II noch nicht das Totenland — so bleibt immerhin übrig die arische Vorstellung vom Monde als Regenspender und von der später wohl auch als Gewitterkampf gedachten Überwindung der seinen Inhalt zurück haltenden feindseligen Macht. Schroeders Hinweis auf die Erzählung von Ṛśijaśṛnga ist also, gerade wenn man das kultische, mit dem sie in Indien verquickt wurde, bei Seite läßt, für die Erschließung des Mythos von der Gewinnung des Regens aus dem Soma-Gefäße von größter Bedeutung. Die Beziehungen dieser Erzählung zu Parsifal gehen sogar weiter, als Schroeder in seiner Arbeit entwickelt hat; denn *Gazellenhorn* entsteht auf folgende Weise: Dem Könige kommt auf der Jagd bei dem Gedanken an seine Gattin der Same; er läßt ihn in einem hohlen Blatte von seinem *Falken* zu ihr tragen; doch auf den Falken stößt ein Adler und der Same fällt in einen Quell, aus dem eine Gazelle trinkt, die nun den *Gazellenhorn* gebiert. Der Einsiedel ist nur sein Pflegevater. Parsifal, der angesichts des Bluttropfens, den sein Falke auf den Schnee hat fallen lassen, an seine Gattin denkt, bietet sich unabweisbar zum Vergleiche dar, wenn auch die Verknüpfung der Züge abweicht und die Quelle ebenso unerwähnt bleibt wie der Samenerguß. Eine dritte Parallele haben wir aus Iran. Zaraþuštra läßt, als er sich seinem Weibe naht, 3 Mal den Samen fallen, der in einem See aufbewahrt wird. In der Nähe dieses Sees befindet sich der „Berg Gottes“. An ihm leben immer viele Fromme. Diese reinen Männer senden in jedem Jahre zu einer bestimmten Zeit ihre Töchter aus, um in dem See zu baden, und am Ende eines jeden der drei Jahrtausende des Weltverlaufes wird je eine Jungfrau mit dem Samen des Zaraþuštra schwanger werden und je einen Erlöser gebären (Schultz, Gnosis 114). Hier haben wir also den Samenerguß, den heiligen Berg und die Gralritter, deren König, da es sich um Anrainer des Sees handelt, ein Fischerkönig sein müßte. Die übrigen Züge fehlen, wie es bei einer solchen, ins Religiöse verschobenen Überlieferung nicht zu wundern ist, und alle drei Parallelen reichen gewiß noch nicht aus, den verlorenen richtigen Zusammenhang zu finden und festzustellen, wieso Parsifal den *Gazellenhorn* zu zeugen und selbst dieser zu sein, wie die Gazelle mit der zum See geschickten Jungfrau und wieder mit Kondwiramur zusammen zu fallen scheint. Auf diese Fragen müssen wir hinweisen, können sie aber nicht beantworten, bevor nicht neuer Stoff hinzu tritt, der sie der Entscheidung näher rückt.

Mit einem Beitrage zu ihr setzt Pokorny ein, indem er mit Hülfe der bisher von der Gralforschung fast ganz vernachlässigten irischen Überlieferung, die allein ein reines Keltentum bewahrt hat, in Übereinstimmung mit Miß Weston feststellt, daß Gawan, sonst Parsifals Vater, der eigentliche Gralheld ist (341). Pokorny belegt weiterhin die Gleichung Gawan = Kuchulin mit überzeugendem Stoffe und führt nun aus dem Zuge des Kuchulin gegen Kuroi eine Stelle an, in welcher die Burg des Kuroi in Unterweltsfarben gemalt und Kuroi im Besitze eines Wunderkessels ist, den Kuchulin raubt. Der Nachweis (S. 347), daß die sich drehende Burg des Kuroi die gleichartige Gralburg, der Kessel der Gral sei, ist lückenlos, und die in der Erzählung vorkommenden Zahlen sichern Pokornys Deutung der Gralmotive aus Mondvorstellungen. Die Einwendungen, welche Kuno Meyer gegen diesen Teil der Arbeit erhoben hat, fallen für jeden, der den Zahlenstoff der arischen Völker kennt, weg und Kuno Meyer würde sie vielleicht schon heute nicht mehr wieder drucken lassen.

Die Sage von Kuroi ist aber nicht ohne Weiteres „die“ Gralsage — das müssen wir Pokorny gegenüber betonen, wenn wir ihm auch darin zustimmen, daß im Sinne des Mythologen Gawan Kuchulin, die Burg des Kuroi die Gralburg, das Kalb der drei Kühe der Gral „ist“. Man kann Sagen nach einzelnen, hervor tretenden Motiven vergleichen, und da ist das sich drehende Schloß und das unversiegliche Becken ein brauchbarer Wegweiser, der stets auch auf wichtige Übereinstimmungen in anderen Zügen führen wird; man wird aber, wenn man von einer Sage als solcher spricht, außerdem auch auf die eigentümliche Ausprägung dieser Züge im Zusammenhange mit anderen, ebenso eigentümlichen, zu achten haben. Und da ist es denn zu bedauern, daß Pokorny nicht auch die anderen gralartigen Gefäße, die Schroeder und er z. T. selbst anführen, im Zusammenhange mit ihrer Stellung in den betreffenden Sagen untersucht hat und der Frage, wie weit diese Sagen auch in anderen Zügen mit Rechte als Parallelen der Gralsage zu betrachten wären, nicht weiter nachgegangen ist.

Den Anspruch, auf die Wurzeln der Sage zurück zu greifen, erhebt auch Junk (S. 7), der das bretonische Märchen von Peronnik, dem Dummling (S. 19—33) heran zieht. Der Nachweis, daß es in vielen Zügen altertümlicher

ist als die mittelalterliche Sage (S. 56—97), ist sehr wertvoll, nicht nur für die Geschichte des Sagenstoffes, sondern auch methodisch als neuer Beleg für das Verhältnis von Märchen und Mythos. Freilich können wir Junk in seinen Auffassungen über die Märchen selbst nicht durchweg zustimmen, seine „einfachen Märchen" S. 13 sind keine solchen, sondern „Geschichten vom Monde", in Stil und Anlage vom ächten Märchen wesentlich verschieden, und seine Abschweifung über die Namen im deutschen Märchen (S. 139—144), seine Behauptung, daß „wirkliche Namen" in ihnen gar nicht vorkommen, sondern nur zu Eigennamen gewordene Appellativa, ja daß die Namenlosigkeit des Helden eines der Hauptmerkmale des Märchens sei, ist geradezu verfehlt. Daß F. Panzer im gleichen Sinne geirrt hat, ist sehr zu bedauern, und wir müssen an Junk und Panzer die Frage richten, wo denn sonst andere als appellativische Namen mythischer Gestalten aufzutreiben sind, ob Chrysaor nicht der Besitzer des silbernen Säbels, Wṛþraghna nicht der Töter des Wṛþra ist, usw., und ob je jemand daran zweifeln wollte, daß auch alle anderen mythischen Namen (man denke z. B. an Kṛsa-aspa — Junk citiert den Namen in mißverstandener Schreibung nach Schirmeisen!), die nicht mehr oder nicht sicher erklärbar sind, aus ähnlichen appellativischen Bezeichungen, hervor·gegangen sind. Die wertvolle Zusammenstellung der Namen in den Grimmschen Märchen beweist mit erfreulicher Deutlichkeit die völlige Wesensgleichheit mythischer und märchenhafter Namengebung. Die Parsifal-Überlieferung freilich zeichnet sich dadurch aus, daß die Appellativa der älteren Überlieferung von den Dichtern fast durchwegs zu Personen-Namen mißverstanden wurden, und der Nachweis dieses Vorganges im Einzelnen bei Junk ist durchwegs dankenswert. Sein Versuch, in den Namen *Per-onnik, Per-ceval, Per-edur* das *per* aus kornisch *pêr,* kymprisch *pair,* „Becher", Mondgefäß, zu erklären, scheitert jedoch daran, daß *Per onnik* bretonisch einfach der „kleine Peter" ist.

Die Namen sind auch sonst wichtig. S. 137 bucht Junk unter dem Namen des Fischerkönigs auch *Bron,* und sein Märchen von Peronnik enthielt am Schlusse den Kampf der Bretonen gegen die Franken, bei dem alle toten Bretonen durch das Wunderbecken wieder erweckt, alle lebenden Franken von der Wunderlanze getötet werden. Eine überaus ähnliche Stelle, die jedoch Junks Aufmerksamkeit entging, enthält das Mabinogion von *Bran* und Branwen. Bran ist gegen die Irländer gezogen, um alten Schimpf zu rächen, es entsteht Streit um seine Tochter Branwen, und die Schlacht ist den Irländern ungünstig. Sie entzünden aber ein Feuer unter dem Kessel der Wiederherstellung, werfen die Toten hinein, und am nächsten Tage kommen wieder streitbare Männer heraus, die aber stumm sind. Da legt sich Evnissjen, Brans Bruder, selbst unter die Toten und sprengt den Kessel, wobei ihm aber das Herz bricht. Es fehlt nun die Angabe, daß die Brühe aus dem Kessel das ganze Land verwüstet, die aus dem Mabinogion von Taliesin zu ergänzen ist. Von den Irländern blieben bloß fünf schwangere Weiber in einer Höhle der Wildnis übrig, von den Engländern entrinnen nur sieben Männer mit Bran, der durch einen vergifteten Pfeil am Fuße verwundet ist. Die wesentlichen Beziehungen kehren hier richtig wieder. Pestpfeil und Kessel befinden sich in der Gewalt von *Brans* Gegnern, der durch den Pfeilschuß vergiftete *Bran* entspricht dem durch den Lanzenwurf vergifteten Fischerkönige *Bron.* Da Bran selbst früher den Kessel besaß, ist auch er Gralkönig. Seine Gegend, nicht die der Irländer, müßte durch die Brühe aus dem Zauberkessel verwüstet werden. Und sein Schädel ist der Gral selbst: vergiftet, befiehlt er, ihm das Haupt abzuschlagen, gibt Aufträge und weissagt. Nach manchen Wechselfällen kommen die sieben mit Brans Haupte in Harlech an. Dort lassen sich die drei Vögel der Rhianon auf dem Haupte nieder; sie und das Haupt unterhalten die Helden sieben Jahre lang beim Mahle. (Hier erinnern wir uns der Vögel auf dem Haupte der Kühe bei dem Kessel des Kuroi.) Deutliche Dublette dazu ist der Aufenthalt des Helden in Gwales in der Halle, die das Meer überschaut (Burg des Kuroi!). Zwei Tore sind offen, eins ist geschlossen; sie verlieren jede Erinnerung und bleiben 80 Jahre dort — die Zeit der „Bewirtung des edlen Hauptes". Brans Schädel ist also eine Speise spendende Schale, wie der Gral. Dann öffnen sie das dritte Tor, erinnern sich aller Schicksale und brechen nach London auf, wo sie nach Brans Befehle sein Haupt am weißen Berge eingraben, mit dem Blicke nach Frankreich gerichtet. Erst als Artus es ausgraben ließ, konnten die Feinde die Insel erobern. Ich kann an dieser Stelle die Zusammenhänge bloß andeuten, nicht ausführen, und daher begnüge ich mich damit, hiezu zu verzeichnen, daß die Brühe aus dem zersprungenen Zauberkessel im Mabinogion von Taliesin offenbar nicht nur die Pferde, sondern das ganze Reich des Königs Guidhno Garanhir zerstört, dessen unglücklicher Sohn Elphin auf den Fischfang zieht. Hier haben wir also wieder einen Fischerkönig und ein herein Ragen unserer Gralsage in eine andere Erzählung. Ein wunderbar schwebendes Becken und eine durch Zauber wüste und dann wieder nach Überwindung des Zauberers fruchtbare Gegend bietet uns auch

das Mabinogion von Manawidhan und Prəderi. Auch hier bestehen engere Beziehungen. Auch auf Lei Lau Göffes ist zu verweisen, der von einer wunderbaren Lanze wund ist und wieder geheilt wird; denn er ist Kuroi, wie sein Weib Blodeiwedh auch dem Namen nach mit Blaþnad, dem Weibe des Kuroi, überein stimmt. Der vom wohlbewachten Wunderbaume herab geholte Apfel des Peronnik, an dem der Riese mit Hülfe der gelben Dame (die auch am Schlusse des Mabinogion von Taliesin, freilich in verderbtem Zusammenhange, wieder kehrt) stirbt, enthält eben die Seele des Rogear-Kuroi, sein verräterisches Weib ist hier zur Pest geworden. Erst diese Beziehungen liefern den Beweis, daß Pokorny mit seinem Hinweise auf die Sage von Kuroi uns nicht in die Irre geführt hat.

Zum Schlusse sei noch eine besonders merkwürdige Übereinstimmung erwähnt. Die Kentauren und Lapithen streiten um Hippodameia wie Bran und die Irländer um Branwen. Das Faß fließt beim Kampfe aus, Cheiron wird von dem Pfeile des Herakles vergiftet, und dasselbe widerfährt dem Philoktetes, ohne den Troja neun Jahre lang nicht erobert werden kann. Da entspricht das Faß dem Kessel (der Keridwen), Herakles dem Peronnik (auch er ist der Dummling und starke Hans), Philoktetes dem Bran, ohne dessen Haupt man London nicht nehmen kann. Die Burg des Kuroi kann nur nehmen, wer seine Seele schon besitzt, und ebenso Troja oder London nur, wer das Palladion oder das Haupt des Wunderkönigs der Vorzeit Bran-Philoktetes hat; das Haupt ist der Rest des alten Königs, die „Seele“ des neuen. Philoktetes oder Cheiron oder eine ihm entsprechende Gestalt müßte also ein Mal „König“ der Trojaburg gewesen sein, wie auch in der Tat Cheiron den Pelion beherrscht. Es liegt übrigens hier auch dasselbe Motiv vor wie bei Menglods Burg, die nur nehmen kann, wer den Hahn hat, der in ihr verschlossen ist.

Dieser Zweig der Gralsage, in welchem beim Kampfe um die Braut der Kessel verschüttet, das Land verwüstet, der (Fischer)-König Bran-Cheiron (vom Pfeile des reinen Toren Peronnik-Herakles) vergiftet und erst wieder „erlöst“ oder seine Burg erobert wird vom „reinen Toren“, steht weit ab von jenem anderen, in welchem das Land aus unbekanntem Grunde wüst liegt und der von der Hirschkuh oder Jungfrau empfangene reine Tor durch das Vergießen seines Samens die Öde wieder fruchtbar macht. Und doch ahnen wir, gerade nachdem wir diese beiden verschiedenen Zweige deutlich aus einander gelöst haben, zwischen ihnen einen Zusammenhang, den weitere Untersuchungen uns gewiß noch tiefer — und zwar gerade von der Seite des Mythos her — begründen werden. Ob man aber gut daran täte, in mythologischer Forschung weiterhin an dem Leitworte Gral-Sage festzuhalten, ist gerade deshalb sehr fraglich. Haben wir ein Mal mit Schroeder erkannt, daß der Gral als Motiv in Sagen sehr verschiedenes Baues wieder kehrt, die als Sagen zwar letztes Endes noch immer irgendwie, aber doch nicht unmittelbar zusammen hängen, dann eignet sich solches Motiv wohl nicht besonders zur Kennzeichnung eines Sagenstammes, der, wie unsere letzten Bemerkungen zeigten, vielmehr zu einem großen Teile noch zu erarbeiten sein wird. Ob in ihm, wenn er ein Mal vollständiger ermittelt werden sollte, das Gral-Motiv, der Samenbehälter, noch immer jene Hauptrolle spielen wird, welche ihm in den mittelalterlichen Fassungen zukommt, wäre eben noch abzuwarten; wird doch aller weitere Aufschluß gerade davon abhängen, daß wir in den zugehörigen Überlieferungen zunächst ein Mal auf die anderen, bisher noch nicht gleicher Aufmerksamkeit gewürdigten Motive achten lernen. In der Legende von Gazellenhorn z. B. kommt das Gral-Motiv, so weit sich bisher sehen läßt, nicht vor, und wenn ein Mal später sich etwa die Quelle als Ersatz dafür erweisen sollte, so wäre dies zwar für die Vergleichung der Sagenzweige sehr wichtig, aber ein neuer Grund gegen eine zusammen fassende mythologische Bezeichnung „Gral-Sage“.

Damit haben wir gesagt, was wir im Sinne des Mythologen bei weiterer Forschung zur Frage erwogen wissen möchten: es bleibt ein Blick auf die Stellungnahme nichtmythologischer Forschung zu den soeben besprochenen Untersuchungen über die Gral-Sage übrig.

Der mit Rechte allseits verehrte Ernst Windisch hat sich in seinem auch sonst etwas überkritischen Buche Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur (Leipzig 1912) S. 199 ff. mehrfach gegen Schroeder, und z. T. auch Junk ausgesprochen. Seine Einwendungen treffen nicht zu: aber es liegt doch der ehrliche Versuch einer tiefer dringenden Auseinandersetzung vor, der als solcher herzlich zu begrüßen ist. Ein durchwegs richtiger Satz z. B. ist S. 200: „Was man im Lande selbst über die Entwicklung der Sage erfahren kann, geht vor“. Wir freuen uns, daß Pokorny gerade nach dieser Richtung unseren Einblick vertieft hat; solche Forschung im Lande verträgt sich aber vorzüglich mit Schroeders vergleichendem Verfahren, zumal es aus diesem meist erst die entscheidenden Anregungen erhält. Wenn aber Windisch, „daß die Kelten die Sonne als ein Rad aufgefaßt haben“ als Wissen, dagegen, daß sie die arischen „Mythen durch Jahrtausende mannigfacher Schicksale festgehalten hätten“, als bedenkliche

Annahme hinstellt, so staunen wir über solches Mißverhältnis in der Bewertung von Schlüssen: wo sind die Belege für die leichtfertige unter dem Banne einer Massenhypnose zu Stande gekommene Deutung der zahlreichen Räder bei Kelten und anderen Völkern auf die Sonne (wie sie neuestens O. Montelius wiederholt hat), und wo fehlen sie etwa für die echte Überlieferung des Mythenstoffes bei irgend einem arischen Volke? Und wenn schließlich Windisch S. 202 die Zeit indo-iranischer Gemeinsamkeit in die östlichen Gegenden, vor die Tore Indiens, verlegt, so sind an ihm die Funde von Boghazköi (OLZ 1910 Sp. 289 ff.) und die Erschließung der ossetischen (sakischen) Altertümer eben so spurlos vorbei gegangen wie die freilich z. T. ungleich älteren Forschungen über ursprüngliche arische Mythen, die auch dann, wenn sie nicht genau so in den Weden stehen, doch mit ähnlicher Sicherheit erschließbar sind, wie arische Wortstämme in der Sprachforschung. Können wir also Windisch auch nicht zugeben, daß seine Ansicht von der Uneinheitlichkeit arischer Sagenüberlieferung richtig sei, so danken wir ihm doch, daß er solch weiten Gesichtspunkt, Schroeders Einsetzen gerecht werdend, an den Gegenstand heran brachte und bedauern um so mehr, daß Kuno Meyer in seiner Besprechung von Pokornys Beitrag (Zeitschr. f. keltische Philologie IX 180 f.) bloß gegen Einzelheiten, u. z. fast durchwegs gegen richtige, Stellung genommen hat. Über das Kalb der drei Kühe ist jetzt K. v. Spiess in Mitt. d. Wr. Anthr. Ges. XLIV zu vergleichen, der Bildwerke beibringt, die Meyer Unrecht geben. Es war aber auch ein Irrtum, wenn Meyer, weil er die Deutungen Pokornys meinte ablehnen zu müssen (mit welchem Rechte, s. o.), sich deshalb auch schon für befugt hielt, Pokorny die Entdeckung vom 'Gral in Irland' abzusprechen. Und doch steht auch dieses Urteil samt seiner Unkenntnis vom arischen Kalender hoch über dem von J. Vendryes (Revue celtique 1912 S. 468—470), der sich gar den Satz leistet: „Unglücklicher Weise entspricht weder 30, noch 3, 9 und 27 den Einteilungen des Mondmonates!“ Wenn jemand den Kampf zwischen Vater und Sohn (Gawan-Kuchulin) mit dem Schlagworte „allgemeines Folklore-Motiv“ abtut und wenn es „der Geist und die Methode der vergleichenden Mythenforschung sind, die wir tadeln“ — aber nicht kennen, wenn wohlklingende Phrasen ins Feld geführt werden statt Stoffkenntnis, dann lohnt es nicht mehr, mit solchen „Standpunkten“ abzurechnen: wir dürfen vielmehr mit Ruhe abwarten, wie die Entwicklung der Wissenschaft an ihnen vorbei gehen wird. W. Schultz.

Sprechsaal.

Zu Mitra Sp. 123 ff. Ein Beitrag zur Awesta-Philologie. Der Herausgeber dieser Zeitschrift, Herr W. Schultz, hat an der angeführten Stelle eine völlig ablehnende Besprechung von Fr. Wolffs Awestaübersetzung abdrucken lassen. Nun ist diese verfertigt „auf Grund von Chr. Bartholomaes altiranischem Wörterbuch“. Schon darum dürfte ich mich befugt erachten, zu jener Rezension Stellung zu nehmen, selbst wenn sie sich — was nicht der Fall ist — ausschließlich gegen Fr. Wolff richten würde.

Außer der erwähnten Besprechung ist mir eine weitere Probe von W. Schultz, Können und Wissen auf dem Gebiet der Awesta-Philologie bisher nicht bekannt worden. Was ich hier sage, ist alles allein durch sie veranlaßt und bezieht sich allein auf sie.

1. Auf Sp. 126 lesen wir: „Und nach der andern Seite fehlt auch jeder Hinweis auf das von Andreas Erarbeitete, das wenigstens für eine vernünftigere Schreibung der Namen hätte zu Gute kommen können.“

Ein solcher Hinweis fehlt auch in meinem AirWb. Das wird aber W. Schultz doch nicht allzu streng tadeln dürfen. Denn der von Andreas beim XIII. Orientalistenkongreß 1902 gehaltene Vortrag, auf den allein doch sich W. Sch. beziehen kann, ist weiteren Kreisen — und so auch mir selbst; s. mein Zum AirWb. 6 — erst durch die 1904 erschienenen Verhandlungen des XIII. Or.-Kongresses bekannt geworden, also zu einer Zeit, als mein AirWb., dessen Drucklegung im Jahre 1901 begann, nahezu fertig war. Dieser Einwand gegen W. Sch.' Tadel gilt aber auch für Fr. Wolff. Denn was Andreas mit seinem Vortrag erstrebte, das wurde doch erst durch die in den Nachrichten der GöttGesW. von 1909 veröffentlichte Abhandlung „Die dritte Ghāthā des Zaraˣtuštro“ beleuchtet, die sich übrigens selbst bezeichnet als „Versuch einer Herstellung der älteren Textformen.“ Nun ist allerdings Fr. Wolffs Übersetzung erst im drauffolgenden Jahr erschienen. Aber sie war bereits fertig gestellt, ehe ihm jene Abhandlung bekannt sein konnte. Aus dem gleichen Grund fehlt auch der Hinweis auf Hüsings, ebenfalls 1909 veröffentlichte Schrift “Die iranische Überlieferung.“ Daß die Drucklegung von 30 Bogen Zeit kostet, erhebliche Zeit, weiß doch Jeder von uns. Das alles hätte sich W. Schultz selber sagen müssen, wenn er nicht „achtlos“ an der Chronologie der awestischen Philologie „vorbei gegangen“ wäre (s. Sp. 125 unten). W. Schultz hat mehrmals Geldner gegen mich ausgespielt. Ich empfehle ihm darum die Lesung von Geldners Aufsatz Parsen und Parsismus in Gunkel und Scheel. Die Religion 4. 1361 ff. Da findet er ebenfalls all die schrecklichen Wörter „die Amə̄ša Spənta, die Fravašay's und ihre Verwandten, die nachgerade unerträglich sind für jeden, der Amṛta und Frawṛti schon im Hinblicke auf das Altpersische und Indische vorzieht“ (Sp. 127 oben); vgl. Sp. 1368 unten, 1370 unten, 1371 oben, 1375 oben usw. Sogar die epenthetischen *i* und *u* machen sich auch bei Geldner breit; s. Paitidāna Sp. 1378 unten, Pourutschista Sp. 1366 mitten, usw. Und Geldners Aufsatz ist 1912 erschienen!

Die Ausführung Geldners bringt mich auf den zweiten Punkt, den ich zur Sprache bringen will.

2. Auf Sp. 126 steht ferner: „Wollte Wolff, oder sein Meister, sich schon nicht selbst auf das heraus Finden, Abstufen und Einrenken der metrischen Bestandteile einlassen, so ist es doch ganz unbegreiflich, daß jeder Hinweis auf die hier schon vorliegenden Arbeiten Geldners unterblieb. Geldners Ausgabe bietet über lange Spalten hinweg metrisch gegliederte Texte, und Wolffs Übersetzung bedeutet einen wesentlichen Rückschritt hinter Geldner, der seinerseits doch bloß einen Anfang gemacht hatte.“ Ich habe mich früher selber

reichlich viel mit jenem „Einrenken der metrischen Bestandteile“ des jüngern Awesta beschäftigt und versucht, aus dem vorhandenen in der Sasaniden-Zeit aufgestellten Text einen älteren vorsasanidischen Text heraus zu schälen; ich verweise insbesondere auf meine Ar. Forsch. 1. 149 ff. (1881). Aber ich habe späterhin immer deutlicher erkannt, daß auf diesem Weg keine irgendwie gesicherten Ergebnisse gewonnen werden können; und so habe ich denn die Versuche aufgegeben, das zu tun, was W. Schultz fordert: aus dem vorliegenden sasanidischen Awesta mittelst der Metrik ein vorsasanidisches heraus zukonstruieren. Was wissen wir denn viel von der Metrik des jüngeren Awesta? Wenn man die jungawestischen Verszeilen so übersetzt, wie es Hüsing, Die iranische Überlieferung tut. in jambischem oder trochäischem Tonfall, z. B. S. 147: „Als ihm der Grimme wuterfüllt Im Rossekampf entgegen trat, — Ob allen wurde siegreich da Und Herr Held Kawa Hösrawa“; oder S. 136: „Daß ich Sieger werden möge Des gelbfüßigen Gandarwa An den Ufern, die wild brausen Von dem See, dem Worukašam[1]),“ so legt man etwas in sie hinein, was ihnen durchaus fehlt: den Rhythmus. In der Tat kennt jene Metrik, soweit wir wissen, für die einzelnen Verszeilen kein andres prosodisches Gesetz als die Gleichzahl von Silben — die Zeilen enthalten 8 (oder 7) und auch 12 (oder 11) Silben —; sie ist aber weder quantitierend noch akzentuierend; vgl. dazu Geldner „Über die Metrik des jüngeren Awesta VII. Und ebenso unvollkommen ist der Strophenbau. An dem Gesagten möge man den Grad des Vertrauens bemessen, den die Metrik des jüngeren Awesta als Führerin zu einem Urawesta verdient. Freilich läßt sich auch Großes durch sie erreichen: wenn man nur die nötige Rücksichtslosigkeit gegen die Überlieferung besitzt, so kann man mit ihr gemeine Prosa zu Versen veredeln; Th. Baunack hat den Versuch für den gesamten „siebenkapiteligen Yasna, der meist in Prosa verfaßt ist“ (Geldner in Bertholets Religionsgesch. Lesebuch 334), erfolgreich durchgeführt; s. J. und Th. Baunack Studien 1. 328 ff. — Wenn ich also der Metrik im jüngern Awesta nicht die Bedeutung eingeräumt habe, die W. Schultz für sie verlangt, so ist das aus guten Gründen geschehen, und nicht, wie er in einem Übermaß altfränkischer Höflichkeit Sp. 125 unten versichert, aus „Achtlosigkeit“ und „wider besseres Wissen.“ — W. Schultz beruft sich auch in diesem Punkt mir gegenüber auf Geldner. Da wird er mir gestatten müssen, ihm gegenüber das nämliche zu tun. Ich bitte ihn, das nachzulesen, was Geldner im Grdr. Iran. Philol. 2. 36 hat drucken lassen, im Jahre 1896, also nach der Vollendung seiner Awesta-Ausgabe: „Nach dem Gesagten würde sich die Kritik ein unmögliches Ziel stecken, wollte sie aus dem vorhandenen ein sogenanntes Urawesta, ein vorsasanidisches Awesta herausschälen. Altes und Neues sind in dem Buch zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Kritische Versuche in dieser Hinsicht . . . führen zum reinsten Subjektivismus.“ Und am Ende einer längeren Fußnote dazu heißt es: „Aber der Schein kann auch trügen. Meine eigenen früheren Versuche in dieser Richtung gebe ich gern als verfehlt preis.“ In Bertholets Religionsgesch. Lesebuch 337 ff. hat Geldner eine Anzahl von Stellen des jüngeren Awesta übersetzt, darunter sind auch solche, die in seiner Awesta-Ausgabe in Verszeilen abgeteilt sind. Es sind diese Übersetzungen in keiner Weise von den übrigen abgehoben, weder im Druck noch im Stil.

3. Im Gegensatz zur Metrik ist von großer Bedeutung für die Beurteilung des Alters der awestischen Texte die Grammatik. Ich habe nicht unterlassen, diese Bedeutung der Grammatik im Vorwort zu meinem AirWb. XXII unter “Fingerzeige für die Benützung des AirWb.s“ nachdrücklichst hervorzuheben und Fr. Wolff hat im Vorwort IX darauf Bezug genommen. Freilich hat W. Schultz auch für meine grammatischen Leistungen keine bessere Note als ungenügend. Denn „wie viele Wörter und Stämme hat er (Bartholomae) angesetzt, die es nicht gibt, wie viele Formen, die unmöglich sind — die nie im Texte gestanden haben und von denen man „sehen kann, daß sie nicht da sind.“ Eine beneidenswerte Hellsichtigkeit! Wenn W. Schultz von Stämmen spricht, die es nicht gibt, so sagt er mir damit nichts Neues; und er würde sich vielleicht diese Mitteilung erspart haben, wenn er das Vorwort zu meinem AirWb. gelesen hätte, wo S. XXIII die Stämme als “Etiketten“ bezeichnet werden, nur dazu dienend, das Fach anzugeben, indem gewisse zusammengehörige Wörter zu finden sind; s. auch Brugmann Grundriß ² 2a.9. Aber die Wörter, die es nicht gibt? Es ist ja klar, daß W. Schultz dabei wieder an sein Urawesta von 191x und an Andreas Aufstellungen von 1904 und 1909 ff denkt, die ich beide 1901 achtlos vernachlässigt habe. Ich fürchte übrigens, daß auch W. Schultz bei seinen Wörtern noch Anfechtungen der Echtheit erleben wird; das von ihm Sp. 127 oben als Musterbeispiel vorgeführte *apawarta* wird Andreas keinesfalls mit dem Stempel der Echtheit zeichnen können, auch wenn er die dabei angenommene Etymologie billigen sollte: er wird nur ein *apowurto* anerkennen.

Heidelberg, 13. Juni 1914.

Chr. Bartholomae.

Dasselbe Heft des Mitra, in dem ich meine Besprechung von Wolff veröffentlichte, enthält Sp. 104—113 einen Beitrag von mir zu Jašt 17, was Herrn Professor Chr. Bartholomae offenbar entgangen ist. Gewiß ist das wenig am Maßstabe der Leistungen Anderer, die sich länger und ausschließlicher diesem Studium widmen konnten, und verschwindend am Maßstabe von Bartholomaes Wissen und Können auf dem Gebiete der Awesta-Philologie gemessen; aber es bekundet doch mein Bestreben, eigene Arbeit wenigstens gleichzeitig mit meinem Urteile über fremde vorzulegen, und ich darf wohl auch auf meine „Sittenlehre des Zaraþuštra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit“ (Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien, 1913) und auf den iranistischen Teil meines Artikels „Rätsel“ in der Realenzyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft I A hinweisen, um mein Recht, die Anforderungen des Mythenforschers der Iranistik gegenüber geltend zu machen, zu erhärten. Im Einzelnen habe ich zu erwidern:

Zu 1. Meine Ausstellung bezog sich auf das Vorwort bei Wolff, nicht auf das des Wörterbuches von B., der also zunächst sich für etwas rechtfertigt, das ihm nicht vorgeworfen worden war, und daraus ein vorbei Gehen an der Chronologie der Awesta-Forschung konstruiert, das nicht vorliegt. Zwischen dem Erscheinen des Vortrages von Andreas (1904) und Wolffs Buche (1910) liegen 6 Jahre, zwischen der dritten Gāþā (1909) und dem Drucke des Vorwortes von Wolff verstrich wohl auch ein Jahr; daß Wolff wenigstens im Vorworte auf die jetzt in Diskussion stehenden Fragen hätte hinweisen sollen, bleibt ein berechtigtes Verlangen. Wenn endlich auch nach 1912 Geldner die epenthetischen Vokale mitschleppt und an der alten Lesung der *ohr*-Ligatur festhält, so hat dies nichts damit zu tun, wenn ich mich dagegen wehre, daß die von ihm und Anderen als metrisch heraus gestellten und überdies meist älteren Teile des Awesta in einer für weite Kreise bestimmten Übersetzung als reine, allem Übrigen gleichwertige Prosa behandelt werden.

Zu 2. Von einer Forderung „aus dem vorliegenden sasanidischen ein vorsasanidisches Awesta zu konstruieren“, wird man in meiner Besprechung nichts finden, eben so wenig von einem „Urawesta“, das B. aus meinen

[1]) Mit einem jener schrecklichen š wie in Fravašay usw.; s. oben.

Äußerungen konstruiert. Meine Besprechung handelte bloß davon, daß der wahre Zustand des Textes und der stilistische Charakter des Urtextes zu beachten gewesen wäre. Die Wendung „wider besseres Wissen" bezog sich zunächst auf das Gleichnis vom Zauberpapyrus, und auch mittelbar nicht auf B., sondern höchstens auf Wolff, dessen Wissen aber wohl B. besser wird beurteilen können als ich; wobei er auch m. E. die Verantwortung trägt, daß er duldete, daß Wolff nichts von dem allgemeinen Wissen der Iranistik, nichts von B.'s eigenem Wissen um die verderbte Form des jetzigen Textes in seine Vorrede schrieb und auch in der Übersetzung selbst dieses Wissen nicht in der nötigen Weise zur Geltung brachte.

Zu 3. Es handelt sich nicht darum, ob Andreas höchstens ein *apowurto* anerkennen würde, auch nicht um die „Etiketten", auf die der Junggrammatiker B. mich nicht hinzuweisen brauchte, zumal mir die Stelle seines Vorwortes zum Wörterbuche wohl bekannt war, sondern darum, ob man z. B. Wörter, die sich nach Ausweise des Metrums als Einschübe zu erkennen geben und Glossen sind, welche abweichende Schreibungen eines Textwortes nachtragen, Mann um Mann als wertvolles Sprachgut etymologisch verhaften oder etwa die syntaktische Geltung des *ča* aus Stellen erschließen darf, an denen es, wieder nach dem Zeugnisse des Metrums, junger Zusatz ist. In dieser Richtung bewegte sich mein Einwand, den B. also mißverstanden hat.

Mithin bleibt die Frage: was wissen wir vom Metrum des jüngeren Awesta? Nach B. nichts; denn Geldner hat alles zurück genommen, und B. gibt jetzt anscheinend auch seine eigenen „Versuche in dieser Richtung gerne als verfehlt preis". Letzteres ist zu bedauern, da er mit ihnen Anderen wertvolle Anregungen gegeben hat, z. B. Hüsing in Mitra Sp. 72, und da B. wenigstens damals recht ausgiebig mit Entstellung des Textes durch Verschreibungen rechnete, also damit, daß unsere Texte, wie sie heute vorliegen, „ganz und gar Unmögliches" bieten. Aber wie steht es um Geldners zurück Nehmen? Was Geldner im Grundrisse, ein Jahr nach halb getaner Arbeit an seiner Ausgabe drucken ließ, als er sich unbefriedigt von dem heillosen Zustande des Awesta lieber wieder den Weden zuwandte, war mir selbstverständlich bekannt, und ich staune, daß B. die Legende von Geldners Widerrufe damit belegt. Denn der Hinweis auf die Übersetzungsprobe bei Bertholet kann nicht als „Beleg" gelten und auch nicht als „Anzeichen", wenn man z. B. an P. Horn denkt, der in seiner Geschichte der persischen Literatur S. VII bekennt, wie schwer ihm „notgedrungene Reimereien" fielen. Sind wir also wirklich, bis Geldner sich etwa neuerlich äußert, auf die Worte seines Grundrisses angewiesen, dann sollen wir sie auch ordentlich lesen. Und da muß ich mich dagegen verwahren, daß der Schluß der Anm. S. 36_1, auf den es doch allein ankommt, außerhalb seines Zusammenhanges mit Jasna 57, 14 gewertet, d. h. aus diesem Zusammenhange heraus gerissen und als Verzicht auf metrische Behandlung des Textes überhaupt statt als Verzicht, an einigen besonders gearteten metrischen Stellen auch noch „die Hand des Interpolators heraus zu fühlen" gedeutet werde. Zwischen Beidem ist doch ein großer Unterschied! Daß Geldnern zu mindest damals noch ein zurück Nehmen in B.'s Sinne völlig ferne lag, beweist S. 23 der Satz: „Sie (d. h. die Gäste) sind zum größeren Teil in gebundener Rede abgefaßt, nicht bloß in einer rhythmischen Prosa, sondern in wirklichem Metrum .... Wenn das Metrum nicht immer ganz korrekt zu Tage tritt, so liegt das z. T. an den etwas jüngeren Sprachformen der geschriebenen Texte, z. T. auch in der mangelnden Formstrenge der Dichter, noch mehr aber darin, daß sie in neuredigierter, überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen sind". Auch Geldners Wort vom „reinen Subjektivismus" (der übrigens ebenso als Damoklesschwert über der Homerkritik, der Nibelungenlied-Forschung und dem Bibelstudium schwebt — lauter nach solch strenger Auffassung höchst unwissenschaftlichen Unternehmungen) ist gewiß nicht auf das Metrum gemünzt; denn: „Die Redaktion des Awesta hat von dem Metrum des jüngeren Awesta keine Ahnung mehr gehabt. Dasselbe drängt sich aber ungesucht dem Leser auf" (S. 24 o). Ja, wodurch drängt es sich denn auf? Nicht durch seinen Tonfall — versichert uns, freilich etwas vorsichtig, B., und auch Geldner sagt zurück haltend: „Das einzige metrische Prinzip scheint (von mir gesperrt) dabei die Einhaltung der bestimmten Silbenzahl zu sein" (S. 23); aber auch nicht durch seine Quantitäten und selbst nicht durch musikalischen Akcent, mit dem B. überhaupt nicht rechnet. Fürwahr, das Metrum des jüngeren Awesta ist dann ein wunderbar Gebilde: 1. existiert es überhaupt nicht, 2. weiß man, daß es eine unregelmäßige Anzahl Silben hat, 3. daß ihm der Rhythmus fehlt, und 4. drängt es sich ungesucht auf! Hier stolpert also die Vorsicht über die Einsicht und betrachtet dabei ihren Gegenstand — die Texte — so, als stünde deren Inhalt außerhalb alles Zusammenhanges mit der Wissenschaft vom arischen Altertume, welche die Behauptung vom Fehlen jedes Rhythmus bei gesungenen (und z. T. wohl auch „getanzten") Liedern als sachfremdes Ergebnis eines unkritischen Festhaltens überkritischer Forschung an einer verwirrten Überlieferung wird zurück weisen müssen. Man lese nur z. B. die, freilich jetzt auch schon etwas verstaubte, aber doch ganz prächtige Arbeit H. Useners über den altgriechischen Versbau, um zu sehen, daß ein solches auch bei Nichtariern undenkbares Schattenmetrum, das den Zuhörern kaum noch die Freude des Abzählens der Silben an den Fingern übrig lassen könnte (auch die Silbenzahl soll ja nicht stimmen dürfen), im Rahmen arischer Dichtung keinen Platz hat. Also nochmals: es ist sachlich unmöglich, daß dem Verse des jüngeren Awesta der Rhythmus gefehlt habe, und es wäre B.'s Aufgabe, zu zeigen, daß z. B. in der von mir in Mitra Sp. 104 veröffentlichten Probe eines metrischen Stückes aus dem Awesta oder, wenn er an schon länger Veröffentlichtem Kritik üben will, daß in entsprechenden metrischen Stellen in Hüsings Iranischer Überlieferung, der Wortakcent nicht dort gestanden haben könne, wo ihn das jambische Metrum fordert und wo er auch tatsächlich steht. Der awestische Vers beruht auf dem Wortakcente und dieser ist mit ein Behelf zur Herstellung des alten, auch nach Geldner (Grundriß S. 36) meist metrischen Textbestandes. Es bestimmten mich also gute Gründe, Wolff und B. gegenüber die Bedeutung des Versbaues als Führer zum älteren Bestande des Textes zu betonen und gegen ein Verschweigen oder Mißachten der hier vorliegenden Tatsachen Einspruch zu erheben. Schließlich handelt es sich auch nur um diese Tatsachen und nicht um Geldners Haltung, der bei seinen Forschungen Westfahl, Roth, Toerpel u. A. folgte. Was könnte ein: „und sie bewegt sich nicht" Geldners, selbst wenn es vorläge, an der Frage ändern, ob er und Andere auf dem rechten Wege waren und sind? P. Horn hat im Jahre 1901, offenbar unerschüttert von Geldners angeblichem Wanken (1896), in seiner Geschichte der persischen Literatur S. 16—33 zahlreiche Stellen aus dem jüngeren Awesta metrisch übersetzt und dabei sogar denselben angeblichen Fehler begangen, den B. an Hüsings Übersetzungen rügt; aber zurück genommen hat er nichts.

Auf den Kern meiner Besprechung, nämlich darauf, daß Wolffs Übersetzung eine Irreführung aller Nichtiranisten bedeutet, weshalb ich es für meine Pflicht hielt, die Leser des Mitra, nämlich die Mythologen, die eben ganz vorwiegend Nichtiranisten sind, aber doch mit dem wichtigen iranischen Stoffe oft arbeiten müssen, zu warnen — darauf ist B. nicht eingegangen. Seine Entgegnungen zu einigen Einzelheiten meiner Besprechung dürften nach meinen Ausführungen jetzt wohl sämtlich

wegfallen oder doch bloß mehr subjektive Berechtigung beanspruchen können. Sollte sich trotzdem eine fernere Aussprache über die von B. angeregten, hoch wichtigen Fragen als nötig erweisen, so bin ich bereit, B. weiter Red und Antwort zu stehen, doch nicht im Mitra, der mythologischer Forschung gewidmet und daher zum Austrage solcher von der Mythenforschung doch stets abseits führender Probleme nicht die geeignete Stelle ist. Doch würde ich den Lesern des Mitra Verlauf und Ergebnis der etwa an anderem Orte erfolgten Auseinandersetzung in Kürze mitteilen und dann auch Herrn Professor Chr. Bartholomae bitten, falls er es wünschen sollte, noch einmal im Mitra das Wort zum Abschlusse zu ergreifen. W. Schultz.

Zeitschriftenschau.

Der Islam IV. E. Wiedemann, ein Instrument, das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt, nach al Bîrûnî (5—13 mit drei Abbildungen). — Th. Menzel. Russische Arbeiten über türkische Literatur und Folkloristik (123—142 berichtet u. a. über Wladimir Gordlevskis Werke und Aufsätze, unter denen hervor zu heben sind die über die Vorstellungen der Osmanen von den Himmelskörpern und der Erde, über den osmanischen und syrischen Volkskalender, über osmanische Märchen, Sagen und Legenden, 47 osmanische Rätsel aus Brussa [Drevnostji Vostočnyja 1912, Bd. IV]; hier auch Zusammenstellung türkischer Rätsel-Literatur). — O. Rescher. Einige nachträgliche Bemerkungen zur Zahl 40 im Arabischen, Türkischen und Persischen, 157—159. Sch.

Modern Philology (Chicago) **X.** J. E. Matzke, the oldest form of the Beves legend, 19—54, — T. Peete Cron, notes on the chastity-testing Horn and Mantle, 389—300. — T. F. Crane, New Analogues of old Tales, 301—316 (gibt Nachweise von Parallelen zu zahlreichen Nummern bei J. Klapper, Exempla aus Handschriften des Mittelalters). — A. le Roy Andrews, Studies in the Fornaldarsogur Nordrlanda, 601—630. — **XI.** L. Pound, the southwestern Cowboy Songs and the English and Scottish Popular Ballads, 195—208. Sch.

Celtic Review VIII, 1913 (Heft 31 u. 32). D. M. Ritchie: The house of the dwarfs 289—295. (Zwerg-Aberglaube in Schottland). — K. M. Leod: Note on musical instruments in Gaelic folk-tales 341—347. P.

Zeitschrift für Ethnologie XLV 1—3 J. Löwenthal. Der Heilbringer in der irokesischen und algonkinschen, Religion 65—82. — M. Meinshausen, Über Sonnen- und Mondfinsternisse in der Dresdener Mayahandschrift 221—227. — J. Winkler, der Kalender der Toba-Bataks auf Sumatra 436—447. Sch.

Izvěstija otdělenija russkago jazyka i slovesnosti (Mitteilungen der Abt. für russische Sprache und Literatur) **XVI** (für d. J. 1911) **1912.** A. S. Hruševskyj. Rannija etnografičeskija roboty N. J. Kostomarova. (K pominkě + 1885—1910). (Die ethnographischen Erstlingsarbeiten N. Kostomarov's. Zum Andenken). Heft I. 77—120. Insbesondere S. 117—118: Kultuslieder, Lieder mythologischen Inhalts, Liedersymbolismus, Transformation, Erklärung einzelner Lieder. — A. J. Jacimirskij. Melkie teksty i zamětki po starinnoj slavjanskoj i russkoj literaturam. Nr. LXI—LXX. (Kleine Texte und Bemerkungen aus der alten slavischen und russischen Literatur). Heft II, 233—344. U. a. 61 (Pověst o děvičě Dinarě, dščeri iverskago cafja (Roman über Dinara, Tochter des Iverischen Zaren Aleksander) aus dem XII.—XIII. Jh.: berührt sich mit den Marienwundern. Nr. 63: Legenden über den büßenden Räuber. Außerdem andere Legenden, Novellen, Predigten. — V. Peretc. Kistorii polskago i russkago teatra (Zur Geschichte des polnischen und russischen Theaters). Heft IV, 39—66: darunter ein seltenes Drama über den Propheten Elias und König Achav. — S. 328—360 Besprechung Jacimirskij's über: P. Popović, Pripovjetka o devojci bez ruk (Märchen über das Mädchen ohne Hand) Belgrad 1905, mit vielen Ergänzungen aus den kirchenslavischen (auch handschriftlichen) Texten. — Heft IV. 30—36. Ševčenko, Zamětka o „Vozrastach čelovičeskoj žizni" (Bemerkung über die „Altersstufen des menschlichen Lebens). — A. Smirnov. Sistematičeskij ukazatel tem i variantov russkich narodnich skazok (Systematisches Motiven- und Variantenverzeichnis der russischen Volksmärchen). 95—124, 216 u. ff. Nach einer Vorrede über die Notwendigkeit einer übersichtlichen Gruppierung zahlreicher Märchen, gibt S. eine Zusammenstellung von 58 Tierfabeln, welche zur besseren Übersichtlichkeit in Varianten und Einzelnmotive eingeteilt sind. Bei jedem kurz wieder gegebenen Motiv ist die entsprechende Literatur, die notwendigsten Parallelen und der Herkunftsort angeführt. Unter den benützten Quellen, von denen 22 (recte 20) auf die großrussischen, 10 (recte 11) auf die ukrainischen und 6 (recte 7) auf die weißrussische Literatur entfallen, befinden sich u. a. folgende: a) großruss. Afanaśev: Nar. russ. skazki; Chudjakov: Velikorussk. skazki 1864; Sadovnikov: Skazki i predanija Samarskago kraja; Erlevejn: Narod. russk. skazki; Čudinskij: Russk. nar. skazki 1864; Avdčev: Russk. skazki dlja dětej; Ivanickij: Skazki i legendy; Efimenko; Materialy po etnografii Archangelskoj gub. (Izv. Imp. Obšč. Ljubitelej Estestw. i Etnogr. XXX/2); Ončukov: Sěvernyja skazki. b) ukrainisch: Jastrebov: Materialy po etnografii Novorossijskago kraja 1894; Rudčenko: Južnorusskija skazki. I—II. 1869—1870; Čubynskyj: Trudy eksp. v jugo-zap. kraj. II, 1878; Manžura: Skazki (Sbornik Charkovskago istor.-filol. Obšč. 1891); Dragomanov: Malorusskija nar. predanija i razskazy 1876; Kuliš: Zapiski o južnoj Rusi II, 1857; Nowosielski; Lud ukraiński. I—II. 1887. — Hrinčenko: Etnograf. materialy. I—II. 1895/6; Hnatjuk: Materialy z Uhorśkoï Rusy (Etnogr. Zbirnyk IV, IX); Šymčenko: Ukraïński ljudśki vyhadky (Etn. zbirnyk I); Moszyńka: Bajki (Zbiór wiadom. do antrop. krajowej IX) — c) Weißrussisch: Smolenskij Sbornik v. Dobrovolskij; Šejn: Materialy dlja izučenija byta i jaz. naselenija sěverno-zapad. kraja 1893; Romanov: Bělorusskij sbornik III, 1887; Klicha (Materyały i prace komisyi jęz. Akad. Um. w Krakowie II, 1903); Federowski: Lud białoruski I—II, 1897; Weryho: Podania litewskie 1889; Grodnensk. Guberns. Vědomosti 1864—1868. — **XVII** (f. d. J. 1912) **1913.** J. Javorskij Propavšaja zapadnorusskaja kniga: „Dialog o smerti" 1629 g. (Ein verschollenes westruthenisches Buch: „Dialog über den Tod" aus d. J. 1629). 264—280. — O. Zlatarskij. Bolgarskoe lětočislenie II. (Bulgarische Zeitrechnung, 28—59). N. Petrovskij. K istorii russkoj etnografii XVIII st. (Zur Geschichte der russischen Ethnographie im XVIII. Jh.). Märchen über den Kaufmann und einen reisenden Soldaten. — Heft III. 77—96. A. Sobolevskij. Materialy i zamětky po drevne-russkoj literaturě (Materialien und Bemerkungen zur altrussischen Literatur), darunter ein Psalmenbuch der Judaisierenden. — B. Bogaevskij, Kolośja volos (Ährenhaar, *Βοστρύχων ἀστάχυες*, 97—109): Ernteopfer. — S. 131—175 Fortsetzung der Arbeit von Smirnov: Sistemat. ukazatel; enthält weitere Tiermärchen (Tiere und Menschen), wobei folgende neue Sammlungen berücksichtigt wurden: Malinka: Materialy po malorusskomu folkloru; Kurskij Sbornik III—IV; Cejtlin: Skazki krajnjaho Sěvera; Seržputovskij: Skazki i razskazy bělorussov-, poléščukov 1911. — Es ist schließlich zu bemerken, daß die slavische mythologische Literatur in der von Beneševič, Šachmatow u. a. heraus gegebenen bibliographischen Übersicht notiert wird. K.

Neue Leobner Buchdruckerei Mosig & Heu (vorm. Prosl), Leoben.

Die Kröte, ein Bild der Gebärmutter.

Von Karl von Spieß (Wien).

Weihegaben in der Form einer Kröte[1] mit der Bedeutung der Gebärmutter finden sich noch heute in den ländlichen Kirchen von Tirol (mit Ausnahme des südlichen Teiles), Kärnten, Steiermark, Ober-Bayern, Schwaben, und des Elsaß. Ihr Vorkommen ist durchaus auf Süd-Deutschland beschränkt. Derartige Krötenbilder werden immer seltener geopfert, so daß der Brauch, der ein sehr alter ist und mit vieler Lei Volksüberlieferungen im Zusammenhange steht, in absehbarer Zeit ganz verschwunden sein wird[2].

Der Stoff dieser Opferkröten ist meist Wachs, zuweilen Eisen, selten Silber. Thilenius hält das Wachs entsprechend dem auch sonst reich ausgebildeten Brauche des Wachsopfers für das ältere Material. Wenn Höfler die eisernen Kröten bis 1506, Andree die wächsernen bis 1588 zurück zu verfolgen vermag, so ist mit diesen Zahlen nicht viel bewiesen. Sie hätten nur dann bedingten Wert, wenn es fraglich wäre, ob es sich hier um alte Volksbräuche oder um zufällig aufgekommene Gepflogenheiten handle. Aber auch dann wäre der Wert der Datierung, die ja nur sehr wenig weit zurück reicht, ein nicht all zu großer. Haben wir es aber hier, was sich noch des Weiteren ergeben wird, tatsächlich mit einem alten Volksbrauche zu tun, so sind in diesem Falle die Jahreszahlen nur dazu da, unseren Blick zu beengen. Es ist ganz klar, daß die Votiv-Kröten sehr weit, bis in die geschichtslose Zeit unseres Volkes, zurück reichen. Volks-Brauch und Volks-Kunst ist dort am ureigensten und stärksten, wo die Kenntnis der Schrift, der Begriff der Geschichte, fehlt. Von diesem Standpunkte aus bekommen die angegebenen Jahreszahlen einen anderen Sinn. Sie geben die Grenze an, bis zu der der Brauch ein unbewußter war, und mit dieser Grenze zugleich den Beginn des Schwindens der mit ihm verknüpften Überlieferung.

Manchmal treten die Kröten dieser Bedeutung auch als Gebäck[1] auf. In manchen Gegenden Nieder-Österreichs wird ein Wochenbett-Gebäck gefertigt, welches *Krotten* heißt. Hält man daneben den im Volke geläufigen Ausdruck für Schmerzen in der Gebärmutter *in der Krotten weh tun*, so ist es klar, daß auch das als *Krotten* bezeichnete Gebäck die Gebärmutter vorstellt.

Als Verfertiger gelten Wachszieher und Lebzelter für die wächsernen, der Dorfschmied für die eisernen Kröten.

Als Gegenstand schwebte wohl in allen Fällen die Kröte vor, wiewohl bis ins 18. Jahrhundert zwischen Frosch und Kröte kein Unterschied gemacht wurde. In der Ausführung der Kröten wollte man bald romanische, bald baroke Elemente erkennen. Anklänge daran mögen ja vorkommen, aber dann sind es zufällige Ähnlichkeiten, keine beabsichtigten. Die Stilisierung entspricht völlig der Art der Volkskunst. Wie vorzüglich auch die Beobachtung im Volke ist, so sehen wir doch überall dort, wo es sich um sinnbildliche Darstellungen handelt, an Stelle des naturalistischen Bildes das stilisierte treten. Und da in der Volkskunst das Sinnbildliche überall vorherrscht, haben die meisten Werke nicht naturalistische Formen, sondern stilisierte.

Als erste Frage drängt sich auf: Warum hat man der Gebärmutter Krötengestalt gegeben?

Zur Erklärung wurden hauptsächlich zwei Wege eingeschlagen.

Die erste Erklärungsart könnte man als die naturwissenschaftliche bezeichnen. Man stellt zwischen Gebärmutter und Kröte eine gewisse Formähnlichkeit fest und nimmt an, daß diese Ähnlichkeit das Volk dazu bewogen habe, die Gebärmutter als Kröte darzustellen. Wenn nun eingeworfen wird, die Kenntnis der menschlichen Gebärmutter reiche nicht weiter als bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zurück, so kommen die Erklärer dadurch nicht in Verlegenheit, da sie behaupten, das Volk kenne den zweihörnigen Uterus der Haustiere und stelle sich nach einem Analogie-Schlusse den menschlichen Uterus ähnlich vor. Auch das wird noch für eine natürliche Erklärung angesehen. Auf den Einwand, wie man denn in einem Haustier-Uterus mit seinen zwei Fortsätzen das Bild einer Kröte mit ihren vier deutlichen Beinen hätte erblicken können, lautet die Antwort, daß der für Kochzwecke enthäutete Frosch (also offenbar nur das Froschschenkelpaar!) als Bild der Gebärmutter angesehen wurde.

Man muß sich wundern, wie derartige Erklärungsversuche, unter dem Deckmantel der Naturwissenschaft unternommen, auch nur ab-

[1] Unmittelbar darauf Bezug nehmende Litteratur: R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süd-Deutschland. E. Blind, Gynäkologisch interessante „Ex voto", Globus LXXXII. W. Hein, Die Opfer-Bärmutter als Stachelkugel. Zschr. f. Volkskunde, Berlin, X, 1900. M. Höfler, Votivgaben beim Sankt Leonhardskulte. Beiträge zur Anthrop. und Urgesch. Bayerns. IX. Derselbe. Kröte und Gebärmutter. Globus LXXXVIII. G. Thilenius, Kröte und Gebärmutter, Globus LXXXVII.

[2] „Beim Wachszieher Diem in Augsburg sagte man mir: Kröten werden nicht mehr verlangt, und er hatte nur eine einzige vorrätig, dagegen massenhaft menschliche Glieder, die dort in der Heiligen Geist- und der Moritz-Kirche aufgehängt werden." Andree, Votive und Weihegaben usw. S. 134$_1$.

[1] M. Höfler, Gebildbrote bei der Geburt-, Wochenbett- und Tauf-Feier. Zschr. f. österr. Volkskunde XV 96.

gedruckt werden konnten; noch wunderbarer freilich ist es, daß sie sogar auch Anhänger fanden.

Die zweite Erklärungsart bringt das Votivbild der Kröte mit allerlei dämonologischen Überlieferungen in Verbindung, in welchen von Kröten die Rede ist oder die Gebärmutter selbst als Kröte bezeichnet wird. Diese Erklärungsweise geht insoferne einen besseren Weg, als hier auf die Stimme des Volkes gehört und volkstümliche Darstellung mit volkstümlicher Überlieferung in angemessener Weise verknüpft wird. Für den Endzweck, die Erklärung, vermag diese Deutungsweise bei der Unzahl kleiner und kleinster dämonologischer Überlieferungs-Bruchstücke, die richtungslos durch einander gehen und oft auch einander widersprechen, jedoch ebenfalls nicht viel zu leisten.

Die Kröte (Frosch), auch als Amulet getragen, ist ein Fetischtier und bewirkt Kindersegen. Ein Weib, das eine Kröte ausgräbt, kommt bald ins Kindbett. Tötet eine Frau einen Frosch, so stirbt ihr nach dem Glauben der Huzulen die Gebärmutter ab. In Böhmen werden den Hennen Frösche ins Nest gelegt, damit sie fleißig Eier legen. Die Kröte erleichtert nach Plinius die Geburt.

Ich habe hier nur ein Paar Beispiele für die Art solcher Überlieferungen angeführt, um zu zeigen, daß man auf diese Weise endlosen Stoff ohne einen rechten Zusammenhang als etwa den äußerlichster Übereinstimmung, häufen kann.

Zuweilen wird auch die Kröte als Bild der kranken Gebärmutter ausgelegt. Für diese Annahme liegt kein zwingender Grund vor. Die Siechen opfern an Wallfahrtsorten wächserne Beine, Hände, Herzen, Lungen, Augen usw., welche durchaus die Form der unveränderten, gesunden Organe besitzen, als Votivgaben zur Erlangung der Genesung. Warum also sollte die Kröte als Sinnbild der Gebärmutter durchaus die kranke Gebärmutter darstellen? Überdies aber wissen wir, daß in den italiänischen Alpen (Val d'Aosta) an gewissen Orten Weihegaben dargebracht werden, welche die Gebärmutter in ihrer richtigen Gestalt zeigen, in Gestalt eines flaschenförmigen Gebildes, somit von gleicher Art sind wie die aufgeopferten Nachbildungen der Beine, Hände etc. Schon aus römischer Kultur kennen wir Votivfiguren, welche die Form der Gebärmutter ziemlich richtig wieder geben. Das Museo nazionale in Rom besitzt 102 solcher Votiv-Gebärmütter, desgleichen das Museo archeologico in Florenz einige Stücke aus blaß rötlichem Tone. Daraus ergibt sich die Entsprechung von Kröte und flaschenförmiger Votiv-Gebärmutter, welch' letztere durchaus das Bild des gesunden Organes ist. Die Kröte ist demnach sicherlich als das Bild der gesunden Gebärmutter anzusehen.

Da uns die bisher versuchten Erklärungen unbefriedigt lassen, wird man sich fragen müssen, ob es nicht vielleicht noch einen anderen Weg gibt, der zu besserer Erkenntnis führt. Die Form und Ausführung der Kröten ist die der unpersönlichen Kunst, diese aber wieder der Ausfluß einer anderen Weltanschauung als der unserern; daher wird vielleicht Klarheit in die Frage kommen, wenn wir dieser Weltanschauung etwas näher treten: die unpersönliche Kunst wurzelt, wo ursprüngliche Verhältnisse vorliegen, im Mythos.

Da kann die Fragestellung nur mehr so lauten: Welche Bedeutung hat in mythischer Überlieferung die Kröte, in welcher Verknüpfung stehen Kröte und Gebären?

Bisher hatten wir es nur mit Überlieferungen dämonologischer Natur zu tun. Die mythenhaltige Überlieferung unterscheidet sich von ihr wesentlich dadurch, daß bestimmte Motive in bestimmter Abfolge nicht nur an einem Orte, sondern oft an weit von einander liegenden Orten auftreten. Die dämonologische Überlieferung berichtet von einem absonderlichen Ereignis, die mythenhaltige Überlieferung läßt uns eine Entwicklung miterleben. Die erstere ist ein einzelnes aus einem großen Mosaik ausgebrochenes, farbiges Steinchen, die letztere ein Gefüge von vielen Steinchen, das mehr oder minder beschädigt die ursprünglicheren Verhältnisse noch erkennen oder wenigstens erschließen läßt.

Wenn wir also über die Bedeutung der Kröte als Sinnbild der Gebärmutter etwas Näheres wissen wollen, so werden wir an erster Stelle die mythenhaltige Überlieferung, und nicht die dämonologische, zu Rate zu ziehen haben. Nun besitzen wir in der Tat mythenhaltige Überlieferungen, in welchen die Kröte im Mittelpunkte der Darstellung steht, und bezeichnender Weise sind die Überlieferungen dieser Art gerade in jenen Gegenden verbreitet, aus welchen die Gebärmutter-Kröten stammen.

Der Inhalt ist nach den verschiedenen Ausprägungen ungefähr folgender:[1]

[1] Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Süd-Deutschland, 1854: Hansl Gwagg Gwagg. Die seltsame Heirat. Die Kröte. Grimm KHM I Nr. 1: Der Froschkönig und der eiserne Heinrich; 63. Die drei Federn (ebd. III in den zu Nr. 1 und 63 angeführten Varianten ist die Braut gleichfalls eine Kröte, in der Variante zu Nr. 106 eine Schildkröte, aus der allmählich eine schöne Königstochter wird. Dazu ist zu bemerken, daß auch in den bildlichen Darstellungen öfter die Schildkröte die Stelle der Kröte einnehmen kann. Aus Alt-Bayern sind Gebild-Brote in Form von Schildkröten bekannt, die als Wochenbettbrote und beim Kindstaufschmause verwendet werden. Höfler, Gebildbrote bei der Geburt-, Wochenbett- und Tauf-Feier. Zschr. f. österr. Volkskunde XV 96.) Durch Vergleich ergibt sich, daß in der Überlieferung anderer Völker an Stelle der Kröte die Katze (auch bei Grimm Nr. 106) und der Affe tritt. Vgl. hiezu Hüsing, Ḫšaθrawarja und Spəntā Aramatiš, Mitra I 2.

Zu Mitra I, Sp. 214 ff.

Abb. 1.

Abb. 2.

Abb. 3.

Abb. 4.

Abb. 5.

Abb. 6.

Abbildung 7.

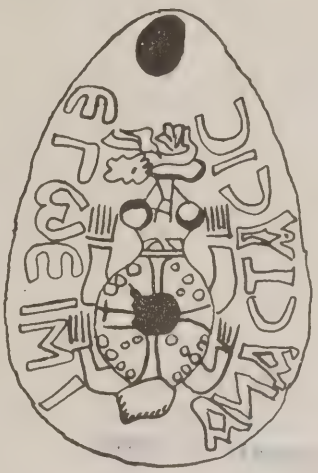

Abbildung 8.

Abbildung 9.

Abbildung 10.

Abbildung 11.

THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

Drei Brüder wollen sich vermählen. Sie schießen Pfeile ab. Wo der Pfeil hinfliegt, dort soll die Braut sein. Der Pfeil des jüngsten, des dümmsten, geht bei einem Sumpfe nieder. Seine Braut ist eine Kröte. Nun folgen Preisaufgaben (in bester Fassung drei) der Schwiegereltern an ihre Schwiegertöchter. Die Kröten-Braut löst alle am besten. Nun folgt die Heirat, darauf die Entzauberung der Kröte in eine schöne Jungfrau. Das geschieht so, daß die Kröte in das schöne Brautgewand hüpft, oder so, daß der Kröte mit einem Haselstocke die Haut vom Leibe geschlagen wird.

Auffallende Übereinstimmung mit diesem Inhalte zeigen Märchen, bei welchen an Stelle der Kröte ein Igel[1] tritt.

Das wie ein Igel gestaltete Kind wächst auf dem Felde bei den Tieren heran. Erwachsen reitet der Igel auf einem Hahne auf Brautschau. Er verlangt nach einer Königstochter. Nachdem er drei Aufgaben gelöst, entschließt sich die jüngste von drei Schwestern, ihn zum Manne zu nehmen. Bei der Hochzeit oder nach derselben erfolgt die Entzauberung. Im ersten Falle ritzt sich die Braut an den Stacheln und läßt Blut auf den Igel fallen, wodurch er entzaubert wird, im anderen Falle wird im Brautgemache auf Geheiß des Gemahles seine abgestreifte Haut verbrannt, wodurch er dauernd seine Menschengestalt behält.

Wir kennen zu beiden Ausbildungen, zu jener, in der die Braut (Bräutigam) eine Kröte ist, und zu dieser, in der der Bräutigam ein Igel ist, Parallelen[2], in welchen sich die Gatten nach der Entzauberung gleich wieder trennen. Die Kröten- oder Igel-Haut wird verbrannt und das Gemahl verschwindet, um erst nach umständlichen Abenteuern wieder gefunden zu werden (Psyche). Das erinnert an die Märchen von den Schwanenjungfrauen. Dort aber geschieht die Verwandlung nach Wiedererlangung des Schwanenhemdes, und mit dem Verbrennen des Hemdes ist eine abermalige Rückverwandlung unmöglich gemacht.

Welche Beziehung besteht zwischen der Kröte dieser Erzählungen und der die Gebärmutter versinnbildlichenden Kröte? Die Gebärmutter umschließt als eine häßliche Hülle das Kind, das im Dunklen und Verborgenen heran wächst. Aus der Umhüllung tritt das Kind durch die Geburt zu Tage. Dieser Vorgang entspricht dem Abstreifen der häßlichen Krötenhaut[1]. In Fällen, wo das Kind mit anhaftender Serrosa und dem Amnion geboren wird, entsprechen diese, wie sonst die Gebärmutter, der Krötenhaut.

In den deutschen Märchen tritt an die Stelle der Kröte des öfteren der Igel. Wenn nach der Vorstellung des Volkes das Geschehen an der Gebärmutter (die ja schon im Altertume von Plato als Tier aufgefaßt wurde und in der Überlieferung unseres Volkes als ein selbständiges Wesen, eine Kröte, gilt, die unter Umständen auch den Körper verlassen kann, um dann wieder dahin zurück zu kehren[2]) tatsächlich eine Parallele zum Geschehen in dem oben genannten Märchen bildet, so müßte nach den angegebenen Varianten die Gebärmutter auch einmal in Gestalt eines Igels vorkommen. Das ist nun wirklich der Fall.

Aus Südtirol, dem Vintschgau und dem Pustertale sind Weihegaben in Form von Stachelkugeln (Abb. 9), vorzüglich aus St. Leonhard- und St. Veit-Kapellen, bekannt geworden (seltener ist das Vorkommen in Nord-Tirol), die von dem Volke allgemein als *Bärmutter* bezeichnet werden. Es sind runde oder eiförmige Körper, meist aus Zirbenholz gefertigt, fleischfarben angestrichen, mit einer großen Anzahl von eingeleimten, nach allen Seiten abstehenden Stacheln. Neben hölzernen gibt es auch eiserne und wächserne Stachelkugeln dieser Art. Bezeichnender Weise werden diese Weihegaben auch einfach *Igel* genannt, also nach dem Tiere, dessen Gestalt sie offenbar verkörpern sollen. Von der Form der Gebärmutter haben sie nichts an sich. Das wäre wieder mit ein Beweis dafür, daß auch die Kröte nicht ein dem Naturgegenstande der Gebärmutter abgeschautes Bild ist, sondern vielmehr ein Sinnbild für das wundersame, geheimnisvolle Organ.

Wir können das Opfern von „Bärmüttern“ in Form von Stachelkugeln mittels eines im Bilde festgehaltenen derartigen Vorganges bis ins Jahr 1685 (Ulten in Süd-Tirol) zurück verfolgen. Heute ist der Brauch fast erloschen. Der hochw. Herr Expositus von Trafoi, Gottfried Prieth sagt hierüber[1]: „Dieser Brauch ist ein sehr alter. Jetzt kommt er wohl ganz ab. Es ist schon lange nicht mehr ein solches Votiv geopfert worden.“

---

[1] Grimm KHM Nr. 108, nach der Anmerkung in III in den deutschen Gegenden Ungarns, die an Steiermark grenzen, verbreitet. Krauss, Sagen und Märchen der Süd-Slaven, I 43.

[2] Afanassjew-Meyer, Russische Volksmärchen II: Zarewna Frosch. Löwis of Menar, Russische Volksmärchen 5: Die Zarentochter Frosch. Zaunert, Deutsche Märchen nach Grimm: Das Borstenkind.

[1] Im Märchen: Das Leben am Seidenfaden (Deutsche Märchen nach Grimm, S. 272) erscheint die Schwangere, die dann später natürliche Gestalt hat, zu Beginne des Märchens als Kröte.

[2] Nach Panzer, Beiträge zur deutschen Mythologie II 195, kriecht einer Wallfahrerin, die sich zur Ruhe ins Gras gelegt hat, die Gebärmutter samt den Mutterbändern während des Schlafes beim Munde heraus und badet im nächsten Bache, um wieder durch den Mund in den Körper zurück zu kehren.

Im Zusammenhange damit steht, daß wir zu dieser Weihegabe so gut wie gar keine Überlieferung besitzen, die uns über ihr Wesen aufzuklären im Stande wäre.

Wenn eine tiefer gehende Erklärung der Kröten-Weihebilder nur aus mythischer Überlieferung gegeben werden kann — das sind in unserem Falle die oben genannten Märchen, in welchen die Häutung der Kröte eine Rolle spielt — so wird es sich nun fragen, worauf diese Erzählungen wieder ihrerseits zurück gehen. Auch in diesen Trümmern mythischer Überlieferung spiegelt sich noch das Mondgeschehen deutlich wieder. Die Kröte ist der Schwarzmond. Aus ihr kommt allmählich wie aus einer schwarzen Haut der Lichtmond hervor.

Für die Auffassung des Schwarzmondes als Kröte haben wir außer den Motiven der mythenhaltigen Überlieferung noch Belege in Bildwerken darstellender Kunst[1].

Unter Amuletten aus Unter-Italien finden sich sehr häufig auch solche in Krötengestalt[2] (Abb. 1—6), dann solche, wo die Kröte sich in einer gefältelten kreisförmigen Umrahmung[3] befindet (Abb. 2, vgl. 10), schließlich solche, die die schmale Sichel des Neumondes[4] — und gerade diese ist für uns von Interesse — an der Krötengestalt anhaftend zeigen (Abb. 4—6, vgl. Abb. 3). Bei aufnehmendem Monde sieht man bekanntlich den dunklen Teil des Mondes, den Schwarzmond, besonders deutlich. Aus diesem Naturvorgange wurden alle möglichen Bilder erschaut, so in unserem Falle das einer Kröte. Abb. 3 zeigt, wie das erschaute Bild zunächst noch in unmittelbarem Zusammenhange mit dem geschauten Bilde steht. Die Kröte, der dunkle Teil des Mondes mit der anhaftenden Lichtsichel, ist in einer Ausführung gegeben, die den tatsächlichen Verhältnissen ungemein nahe kommt. Abgeleitete Formen, die nicht mehr aus unmittelbar deutender Beobachtung zu erklären sind, sondern vielmehr nachträglich aus nachdenklicher Erwägung entstanden, zeigen die Abbildungen[1] 5 und 6. Hier ist die Kröte nicht mehr in der Mondsichel und mit ihr zu einem Ganzen verbunden, sondern ihrem konvexen Teile angesetzt, so daß beide als verschiedene Dinge neben einander erscheinen.

Darstellungen dieser Art sind nicht auf einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Gegend beschränkt.

Eine Kröte in einer Art spitzer Mondsichel stellt eine Bronze-Platte aus permischer Vorzeit[2] vor. Wir kennen aus Ägypten Darstellungen des Frosches oder der Kröte in einer Scheibe[3]. Die Hieroglyphe für das Jahr wird zu jener Zeit mit dem Bilde des Frosches geschrieben. Der Frosch erscheint somit als Zeitmesser. Es ist aber allgemein bekannt, wer der Zeitmesser zu einer Zeit war, die sich von mythischer Überlieferung und derartigen Sinnbildern beherrscht zeigt.

Chavannes[4] hat uns die Kenntnis eines alten tschinesischen Steinbildwerkes vermittelt, das Himmelskörper vorführt, darunter den Mond mit einer eingezeichneten Kröte.

Als Beispiel dafür, daß es sich bei diesen Krötendarstellungen um einen Typus der unpersönlichen Kunst handelt, der überall dort verstanden und gewürdigt wird, wo diese Art des Kunstschaffens die herrschende ist, sei ein in einem nordamerikanischen Indianergrabe (Naples, Staat Illinois) aufgefundenes Krötenbild angeführt, von dem es sich heraus stellte, daß es von Europa (Frankreich) im 17. oder 18. Jahrhunderte nach Amerika eingeführt worden war[5]. Daß hier die Kröte im Zusammenhange mit Vorstellungen von Grabesruhe und Auferstehung, Fortleben nach

[1] Krötenbilder in Form von Amuletten oder als Bildwerke mit besonderer Bedeutung sind sehr alt und lassen sich weit zurück verfolgen. Man vermutet mit Rechte, daß diese Kröten auch schon im Altertume Sinnbilder der Gebärmutter gewesen sind oder sich auf das Gebären bezogen haben. Wenn in den Alpenländern die Gebärmutter als Kröte dargestellt wird und im alten Ägypten die Geburtsgöttin und die Gottheit der Schöpfung froschköpfig waren, so ist wohl anzunehmen, daß diese Übereinstimmung auf gleiche Anschauung zurück geht (Jacoby und Spiegelberg, Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Ägyptern, Sphinx VII, ferner Jacoby, Nachtrag dazu, Sphinx VIII 78). Die mittelalterlichen Blei-Amulette des XIII. Jahrhundertes haben genau dieselbe Form wie die alten ägyptischen Frösche, die den Toten mit ins Grab gegeben wurden. Das Bild einer Kröte findet sich nach Höfler auf einer silbernen, mit griechischen Buchstaben beschriebenen Tempel-Inschriftplatte aus dem Kirchner'schen Museum zu Rom (Höfler, Votive beim St. Leonhards-Kult usw., Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns IX, Tf. XII 14). Wir kennen die Kröte ferner von römischen Amuletten und Fibeln (Dernovo bei Gurkfeld, Krain). Hieher gehört auch die bronzene Kröte von Gurina in Kärnten (Wiener Hof-Museum).

[2] Belluci, Un capitolo di psicologia popolare, S. 36.

[3] Günther, The Cimaruta; Folk-Lore Vol. XVI, Tf. 14.

[4] A. a. O.

[1] Belluci, a. a. O.

[2] Aspelin, Antiquités du Nord-Finno-Ougrien Nr. 568.

[3] Sphinx, VII 222.

[4] Chavannes, Mission archéologique dans la Chine septentrionale. Tf. XXX.

[5] Verhandlungen d. Berliner anthropolog. Gesellsch. vom 16. I. 1886. Vielleicht liegt aber doch zugleich auch ein Anknüpfen an gleichartige, ältere amerikanische Vorstellungen vor. Denn lebhaft an unsere Gebärmutterkröten erinnert der von E. Seler, Zeitschr. f. Ethnologie 1910 S. 81 mitgeteilte Sprachgebrauch der Maja von Jukatan. *muč* nicht nur als Namen der Kröten und Frösche sondern auch der weiblichen Geschlechtsteile zu verwenden. Auf diesen Zusammenhang hat schon F. Röck, Memnon VII 172 Anm. 1 hingewiesen.

dem Tode auftrat, ist von besonderer Bedeutung, worauf wir noch zurück kommen werden.

Es wäre noch die merkwürdige Tatsache anzuführen, daß die in Amerika gefundene europäische Kröte drei Augen hat, ein Merkmal, worin sie mit der im National-Museum zu München befindlichen Kröte überein stimmt. Die Dreiäugigkeit, die auch für ein Zeus-Bild zu Argolis angegeben wird (Pausanias II 24), steht in enger Beziehung zur Dreiköpfigkeit und ich konnte zeigen[1], daß die dreiköpfigen Gestalten auf Darstellungen von Zeit = Mond-Gottheiten zurück gehen.

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß zuweilen der Kopf der Gebärmutter-Kröte menschliche Züge[2] (Abb. 7) aufweist. Auf Münzbildern haben wir den Fall, daß die Krabbe ein menschliches Gesicht[3] auf ihrem Panzer zeigt, was ganz richtig als Gorgonen-Haupt angesehen wurde. Die Kröte spielt in unserer Überlieferung durchaus die Rolle eines dunklen, abschreckenden Tieres. Trägt sie nun menschliche Züge, so nimmt sie dadurch ebenfalls den Charakter eines Gorgonen-Hauptes an, von dem wir weiter wissen, daß es ehemals die Bedeutung eines Schwarzmond-Bildes gehabt hat. In dieser Bedeutung als Zeitmesser drückt das Krötenbild die Zeit vom alten Monde zum neuen aus.

So sehen wir, daß alles die Richtigkeit folgender Entsprechungen bekräftigt und stützt:

Gebärmutter (Kröte, Igel, . . . Gorgo)	das daraus hervor kommende Kind
Schwarzmond (Kröte, Igel, . . . Gorgo)	die daraus hervor kommende Lichtsichel.

Zunächst mag es vielleicht befremden, daß hier die Vorgänge im Mutterschoße und die am Himmel unmittelbar neben einander gehalten werden. Bewegt man sich jedoch im Gedankenkreise der diesen Vorstellungen zugehörigen Weltanschauung, so erweist sich die Gegenüberstellung von Mikrokosmos und Makrokosmos als etwas ganz Gewöhnliches. Den Gnostikern ist es z. B. durchaus geläufig, Auge, Gebärmutter und Himmelswölbung als homologe Bildungen zu betrachten.

So sehen wir, daß wir mit der Vorstellung der Gebärmutter als Kröte ein Gebiet betreten, auf dem mythische, kosmologische und dämonologische Überlieferungen im bunten Wechsel durch einander gehen.

Nach mythisch-kosmologischer Vorstellung geht die Welt in ähnlicher Weise aus einem Ungeheuer hervor. Germanen, Babylonier und Tschinesen weisen in dieser Richtung ähnliche Überlieferungen auf. Odin, Wili und We töten Ymir und formen aus seinem Leibe die Welt. Marduk spaltet das Ungeheuer Tiamat und baut aus den Stücken des Untieres die Welt. Jü tötet den neunköpfigen Drachen und bildet die Welt aus seinem Blute. Es würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen, wenn wir alle räumlichen, zeitlichen und inhaltlichen Bindeglieder zwischen den hier genannten drei Beispielen hinzu fügen sollten. Es handelt sich nicht um selbständiges Aufsprießen solcher Anschauungen hier und dort, sondern eben um ein gemeinsames zurück Gehen auf den Mythos.

Da sich im Geschicke des Mythenhelden das Mondgeschehen wieder spiegelt, so wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn er vom Ungeheuer verschlungen wird, um alsbald aus demselben wieder hervor zu gehen, wieder geboren zu werden.

Aus frühchristlicher Zeit besitzen wir eine große Anzahl von ägyptischen Tonlampen, die das Bild einer Kröte aufgeprägt haben. Einige zeigen um die Kröte die Umschrift: *Εγω ειμι αναστασις*, wie die bei Lanzone[1] abgebildete Lampe aus dem Museum von Turin (Abb. 8). Le Blant[2] schrieb diese Lampen einer häretischen christlichen Sekte zu. Jacoby und Spiegelberg[3] halten diese Behauptung für nicht beweisbar und bringen zahlreiche Belege dafür, daß die Kröte (Frosch) in Ägypten seit alter Zeit als ein Symbol der Wiedergeburt und Auferstehung galt. Und dazu ist jetzt F. Röck zu vergleichen in Mitra Sp. 52 f. über die Häutung der Schlange als Symbol der Auferstehung und das ganze umfangreiche Gebiet der Sagen von der Ursache des Todes (Mitra Sp. 136—145), in denen Frosch, Kröte und ähnliche Tiere immer wieder solch eigentümliche Rolle spielen. Da die ägyptischen Lampen aus christlicher Zeit stammen und in großer Zahl verbreitet waren, so ist wohl anzunehmen, daß sie von Christen benützt und gefertigt wurden. Der Umstand, daß die Christen die heidnische Kröte zur Ausschmückung von Gebrauchsgegenständen, die wie die Lampen zur Symbolik heraus forderten, übernahmen, läßt keineswegs auf eine Häresie schließen. Es wurden eben von den Christen, die typische Darstellungs-Formen für Gestalten oder Lehren ihres Glaubens noch nicht besaßen, solche Bildwerke übernommen, denen ein ähnlicher Gedankeninhalt wie der christlichen Lehre zu Grunde lag.

[1] Trinitätsdarstellungen mit dem Dreigesichte. Werke d. Volkskunst 1914.

[2] Andree, Votive und Weihegaben etc., Taf. 23, Abb. 94.

[3] Imhoof-Blumer und Otto Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen VIII 13.

[1] Lanzone, Dizionario della mitologia egizia, S. 853.

[2] Le Blant, Notes sur quelques lampes égypt. en forme de grenouille. Revue arch. 1879.

[3] Jacoby und Spiegelberg, Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Ägyptern. Sphinx, VII 215—228

Die Kröte auf den Lampen ist nach der Umschrift und nach dem, was Jacoby und Spiegelberg über die Bedeutung der Kröte bei den Ägyptern mitgeteilt haben, ein Symbol des drei Tage im Schattenreiche weilenden und von ihm umschlossenen Gottes.

Die Krötenlampen sind nur ein Beispiel für einen immer sich wiederholenden Vorgang. Überall dort, wo mythenhaltige Überlieferung im Volke lebendig ist, vermischen sich religiöse Mysterien und alte Mythen. So hören wir in einem norwegischen Volksmärchen[1] von einer Kröte, welche die Hostie verschluckt und im Halse stecken hat. Die Kröte sitzt damit ein Jahr unter dem Boden, auf dem der Altar steht. Sie wird ausgegraben, aufgeschnitten und die Hostie wird der kranken Königstochter gebracht, die davon gesundet.

Auf einem Schnitzwerke volkstümlicher Kunst, einem Holzrelief[2] aus Niederösterreich (um 1720) mit der Darstellung von Himmel und Hölle, sehen wir über dem Höllen-Tore oder -Rachen, der die Verdammten aufnimmt, als ein Symbol des Ortes der Finsternis oder des Höllenfürsten das Bild einer großen Kröte (Abb. 11) schweben. Es ist bemerkenswert, wie in einem Werke, das schon ungemein stark von den Zügen der Persönlichkeitskunst durchsetzt ist, sich noch ein deutliches Überbleibsel der unpersönlichen Kunst, einer von mythischer Überlieferung durchtränkten Weltanschauung, erhalten hat.

Die Untersuchung über das Wesen der Kröte als Sinnbild der Gebärmutter hat uns zu folgenden Entsprechungen geführt:

Schwarzmond (Drache, Kröte, Igel, ...)	Wachsende Lichtsichel
Chaos (Drache, Ungeheuer, ...)	Entstehung der Welt
Tod, Unterwelt, (Drache, Kröte, ...)	Wiedergeburt des Helden
Gebärmutter (Kröte, Igel, ...)	das daraus hervor kommende Kind.

Weltbild und Planetenfarben.

Von Ferdinand Bork (Königsberg).

Den Mittelpunkt des babylonischen Weltbildes bildete die Erde. Im N, O, S und W schlossen sich die „Weltecken“ an, und über der Erde wölbte sich die Sternenwelt, der Himmel, und unter ihr war die Unterwelt. Das Weltganze bestand somit aus sieben Teilen.

Da jede der vier Weltecken ihren besonderen Planeten hatte und damit ihre Farbe, ihr Element und ihren Einfluß auf das Leben der Menschen, so ist wohl anzunehmen, daß auch die Oberwelt, die Erde und die Unterwelt in ähnlicher Weise ausgestattet gewesen sein werden. Die Planeten der Weltecken sind: Mars, Merkur, Jupiter und Saturn. Mithin bleiben für die letzten drei Weltteile die Venus, die Sonne und der Mond übrig. Ich vermute, daß die Venus zum Himmel, die Sonne zur Erde, der Mond zur Unterwelt gehören wird. Doch lassen wir die Tatsachen selber sprechen.

Wer meine bisherigen chronologischen Arbeiten kennt, wird nicht überrascht sein, daß ich meine Belege bei den Indianern suche. Im Völkerleben gibt es eben keine chinesischen Mauern, keine trennenden Gebirge und Meere, sondern ein beständiges Geben und Nehmen, und zwar sind die Kulturvölker durchweg die gebenden. Die Völkergruppe der Dakota, über deren Geistesleben wir durch die fleißigen Arbeiten J. O. Dorsey's unterrichtet sind, hat von dem babylonischen Weltbilde die vier Weltecken mit den dazu gehörenden Elementen und Farben erhalten:

Dakota-Gott	-Element	-Weltecke	-Farbe
Tunkan	Erde	N	blau
Wakinjan	Feuer	O	rot
Takuškanškan	Wind	S	schwarz
Uzktechi	Wasser	W	gelb

Babylon.-Gott-	*Planet-*	*Weltecke-*	*-Farbe*
Nabu	*Merkur*	*W*	*blau*
Nergal	*Mars*	*N*	*rot*
Ninib	*Saturn*	*S*	*schwarz*
Marduk	*Jupiter*	*O*	*erdfarbig*

Diese Zusammenstellung zeigt oben das System der Dakota nach Dorsey [1] und unten *kursiv* gedruckt, das babylonische nach A. Jeremias [2]. In beiden Systemen stimmen die Farben bis auf die letzte überein; und auch die letzte braucht nicht verschieden zu sein. Erdfarbig möchte ich als gelbbraun [3] oder ockerfarbig ansehen. Verschieden ist in den zwei Systemen die Verteilung der Farben auf die Weltecken. Bei den

[1] P. Asbjörnsen, Norwegische Volksmärchen. Eingeleitet v. Bang und Tieck. „Treu und Ungetreu“.

[2] Werke der Volkskunst I Tf. 40.

[1] A Study of Siouan Cults. 11 th Ann. Rep. Bureau of Ethnol. Smithson. Inst. Washington, 1894. § 378 S. 529.

[2] Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig, 1913. S. 86 Farben des Turmes von Borsippa, vervollständigt durch das persische Werk Dadistan, u. S. 89 f. Weltecken. — Letztere sind in obiger Arbeit stets in der kosmischen Verteilung (vgl. Jeremias S. 90) gegeben.

[3] Bei den Ssabiern (Jeremias S. 86) ist Merkur braun, Jupiter grün. Es dürfte eine Verwechselung vorliegen; denn grün könnte eine Entwicklung des merkurischen blau sein, und Jupiter hätte wohl am ehesten Anspruch auf das braun; dafür spräche zunächst das babylonische *erdfarbig* und ferner das *sandelfarbig* anderer Quellen. Als Mittelfarbe möchte ich für Jupiter gelbbraun ansetzen. Verwechselungen solcher Art kommen auch sonst vor. Eine von mir ermittelte Planetenreihe aus Kambodscha (Neue Tierkreise, Leipzig, 1913 S. 37) hat deren drei: Mars: bunt (statt: rot), Jupiter: rot (statt: weiß), Venus: weiß (statt: bunt).

Babyloniern besteht die Reihenfolge blau, rot, erdfarbig, schwarz, bei den Dakota blau, rot, schwarz, gelb. Letztere ist auch in der alten Welt bekannt. In Thomas Malory's Morte Arthure tötet der Ritter Sir Beaumains zuerst den schwarzen Ritter, besiegt darauf den grünen, blauen und roten.

Der babylonischen Anordnung der Farben und Weltecken steht die der Čerokī näher, die zur irokesischen Völkergruppe gehören: O: rot, N: blau, W: schwarz, S: weiß. Die gleiche Reihenfolge der Farben finde ich ferner auf einer Darstellung der vier Arten von Blitzen auf dem Zelte eines Omaha (Dorsey, Taf. XLIV, E)[1]. Es sind blaue, rote, gelbe und schwarze. Ordnet man diese Farben nach den Himmelsrichtungen an, so entsteht ein Welteckenbild, das durch eine Drehung um 90° aus dem (*kursiv* gedruckten) babylonischen entstanden ist.

N
blau
rot
W schwarz *blau* *erdfarbig* rot O
schwarz
weiß
S

Die Gesetzmäßigkeit der Entsprechung schließt den Zufall aus: es muß eine Entlehnung stattgefunden haben.[2]

Bei den Dakota gelten O und S als böse, W und N als gut, und das ganze Volk ist in Clans eingeteilt, die zu den Weltecken in Beziehung gesetzt werden. Die O- und S-Clans bilden die „Kriegsseite", die W- und N-Clans die „Friedensseite". Auch die stammfremden Irokesen scheinen dieselbe Einteilung zu haben; denn beim Neujahrsfeste spielen die O- und S-Clans gegen die W- und N-Clans (Or. Arch. III 158). Ähnlich faßt A. Jeremias (Handb. S. 90) für Babylonien O und S als die Lichthälfte, W und N als die Nachthälfte des Jahres und Tages zusammen.

Ein wichtiger Zug des verwickelten Rituals der Omaha scheint der zu sein, daß bei einer gewissen Gelegenheit die Mädchen und Frauen ihren Tanz im O beginnen und sich über N und W dem S nähern. Es kommt darin das gegen einander Spielen der beiden „Seiten" mimisch zum Ausdrucke. Eigenartig ist es nun, daß bei den äþäpäskischen Apačen zwei Welteckenreihen vorkommen, die bei gleicher Einstellung auf den Osten und bei gleicher Reihenfolge der Farben eine um 180° verschiedene Anordnung derselben haben, genau entsprechend den beiden Gruppen beim Omaha-Tanze; nur ist der Sachverhalt durch die Drehung des Ausgangspunktes etwas verdunkelt worden. Die folgende Zusammenstellung zeigt die beiden Farbenreihen, von denen die eine *kursiv* gedruckt ist, und daneben Ziffern, die die einheimische Reihenfolge angeben.

N
blau 4
weiß 4
W gelb 3 *schwarz 3* *gelb 1* schwarz 1 O
grün (blau) 2
weiß 2
S

Wenn diese Welteckenreihen mit der der Dakota verwandt sind, so müssen die Farben gelb und weiß aus rot und gelb abgeblaßt sein. Eine weitere Abschwächung ist das gelegentlich für blau eintretende grün.

Dieses findet sich auch bei den Oǰibwe, bei denen Mars sein rot behalten hat. Bei den Maja endlich ist die Abblassung des blau über grün bis zum gelb gediehen. Unter der Voraussetzung der obigen Farbenveränderungen ergeben sich folgende Planetengleichungen:

Apačen[1]	Maja[2]
O 1 schwarz (Saturn)	1 gelb (Merkur)
N 4 blau (Merkur)	2 rot (Mars)
W 3 gelb (Mars)	3 weiß (Jupiter)
S 2 weiß (Jupiter)	4 schwarz (Saturn)

Oǰibwe 1[1]	Oǰibwe 2[1]
1 weiß (Jupiter)	1 rot (Mars)
4 schwarz (Saturn)	4 schwarz (Saturn)
3 rot (Mars)	3 weiß (Jupiter)
2 grün (Merkur)	2 grün (Merkur)

Geht man die babylonische Welteckenreihe entlang, so erhält man die Planetenreihe Merkur, Mars, Jupiter, Saturn. Dieselbe Welteckenreihe mit einer Abweichung von 90° liegt vor in der Reihe der Apačen und mit einer Abweichung von 180° in der Reihe der Maja. Die folgende Übersicht, die das babylonische System *kursiv* druckt, möge dies veranschaulichen.

Apačen *(Babylonier)*
N
Merkur
Saturn
W Mars *Merkur* *Jupiter* Saturn O
Mars
Jupiter
S

[1] Im Texte und auf Abb. 200 gibt Dorsey wohl versehentlich die normale Anordnung der Dakota.

[2] Ich mache darauf aufmerksam, daß ich beim Vergleichen der majaschen und der tschinesischen Elementenreihe die gleiche Abweichung von 90° fest gestellt habe (Oriental. Archiv. III 154).

[1] Von Dorsey aus zum größten Teile unzugänglichen amerikanischen Werken zusammen gestellt. a. a. O. § 380 S. 532.

[2] C. P. Bowditch: The Numeration, Calendar Systems and Astronomical Knowledge of the Mayas. Cambridge, 1910 S. 328 und E. Seler, Zeitschrift f. Ethnologie, 1909, S. 239 und 404.

Maja *(Babylonier)*

N
Mars
Saturn
W Jupiter *Merkur* *Jupiter* Merkur O
Mars
Saturn
S

Geht man die dakotische Welteckenreihe entlang, so ergibt sich die auf einander Folge Merkur, Mars, *Saturn, Jupiter.* Diese ist belegt in der Ojibwe-Reihe 1 mit einer Drehung von 180°, und in verkehrt gelesener Reihenfolge in der Ojibwe-Reihe 2[1]. Die folgende Übersicht druckt die Dakota-Weltecken *kursiv.*

Ojibwe 1 *(Dakota)*:

N
Saturn
Merkur
W Mars *Jupiter* *Mars* Jupiter O
Saturn
Merkur
S

Ojibwe 2 (Dakota):

N
Saturn
Merkur
W Jupiter *Jupiter* *Mars* Mars O
Saturn
Merkur
S

Als wichtigstes Ergebnis hat sich also herausgestellt, daß es in Nordamerika zwei Abarten des babylonischen Weltbildes gibt, die sich durch verschiedene auf einander Folge von Jupiter und Saturn unterscheiden. Der einen gehören die Welteckenreihen der Apačen, Maja und Čerokī an, der anderen die der Dakota und Ojibwe. Daß es sich in beiden Überlieferungstypen wirklich um das alte, vollständige Weltbild handelt, wird bewiesen durch die Weltbilder der Sunji und der Nawacho.[2] Letzteres gehört dem dakotischen, ersteres dem babylonischen Typus zu.[3]

Die Ergänzung der Planeten habe ich bisher allein nach den Farben versucht. Bei den Nawacho hat sich noch ein Planetenrest erhalten, ein Beweis, daß die Planeten einmal wirklich mit den Weltgegenden verbunden gewesen sind. Die der siebenten sunjischen Weltgegend Mitte = Erde entsprechende nawachoische führt nämlich die für eine Weltgegend undenkbare Bezeichnung „Sonnenlicht". Es handelt sich hier augenscheinlich um den zur „Erde" gehörenden Planeten Sonne.

Nawacho		Sunji	
O 1 weiß	(Jupiter)	1 weiß	(Jupiter)
N 4 schwarz	(Saturn)	2 gelb	(Saturn)
W 3 gelb	(Mars)	3 blau	(Merkur)
S 2 blau	(Merkur)	4 rot	(Mars)
Oben 5 blau	(Venus)	5 bunt	(Venus)
Unten 6 weiß u. schwarz	(Mond)	6 schwarz (weiß)	(Mond)
Erde 7 rot	Sonne	7 alle Farben	(Sonne)

Sehen wir über die Planeten der ersten vier Weltteile hinweg, die nichts Bemerkenswertes bieten, und widmen wir uns der Feststellung der Planeten für die letzten drei. Daß zum letzten Weltteile die Sonne gehört, glaube ich schon erwiesen zu haben. Nach Cushing kommen bei den Sunji dem siebenten Weltteile alle Farben zu, d. h. die Farben der übrigen. Das ist augenscheinlich eine Folgerung der Lehre, daß die Erde und alles, was auf ihr vorgeht, dem Himmel und dem Weltganzen entspricht. Die Farbenangabe ist also von vorn herein unwahrscheinlich. Wir werden also der nawachoischen Lehre, daß die Sonne rot sei, den Vorzug geben dürfen. Diese Farbe fügt sich ohne weiteres in die bekannte Farbenreihe der Sonne: golden, gelb, weiß ein. In keinem mir bekannten Denkmale oder Zeugnisse ist die Sonne mehrfarbig.

Die Buntheit des Planeten der fünften Weltgegend ist sonst ein Kennzeichen der Venus. Valens nennt sie *ποικιλη* (vgl. die *ποικιλοθρονος αθανατ' Αφροδιτα* der Sappho), und bei den Babyloniern gilt sie als *burrumu* „bunt". Bunt ist aber keine Farbe, sondern eine Zusammenstellung von zwei oder mehreren. Es gilt also zu ermitteln, welche Bewandtnis es mit der Buntheit der Venus habe. Da wir jetzt mit der Angabe der Sunji mindestens drei Zeugen dafür haben, so dürfte die Buntheit das Ursprüngliche sein, die sonst überlieferten Einzelfarben etwas Jüngeres. Es müßte sich jetzt aus den überkommenen Einzelfarben die Zusammensetzung des bunt ermitteln lassen. Die Venus ist gewöhnlich gelb, weiß, silbern oder goldfarbig (vgl. F. Bork:

[1] Über die gleiche verschiedenartige herum Führung der Farbenreihe habe ich im Orient. Archiv III 8 bei Vergleichung der tschinesischen und majischen Farben gehandelt. Auch die gewöhnliche und die kosmische Verteilung der babylonischen Planeten auf die Weltecken (A. Jeremias, Handbuch S. 89 f.) unterscheidet sich in gleicher Weise.

[2] Auf das vollständige, vermutlich siebenteilige Weltbild der Maja vermag ich nicht einzugehen, da mir dafür zu wenig Anhaltspunkte vorliegen (vgl. Orient. Archiv III 8).

[3] Die Farbenentwicklung ist hier andere Wege gegangen. In der altweltlichen Vorlage ist der Saturn vermutlich grünlich gewesen, wie es ihm bei Ptolemaios, seinem anonymen Scholiasten und bei Hephaistion von Theben (A. Bouché-Leclerca: L'astrologie grencque, Paris, 1899 S. 314, Anm. 2) tatsächlich neben dem ihm außerdem zukommenden schwarz zugeschrieben wird. Grünlich entwickelt sich leicht zu gelb. Die Farbenentwicklung des Saturn hat wohl schon auf altweltlichem Boden stattgefunden, wie die Farbenreihe der apokalyptischen Rosse beweist, auf die ich bereits im Orient, Archiv III S. 9 hingewiesen habe. Ich setze sie mit den Attributen der Reiter und den ergänzten Planeten und Himmelsrichtungen her:

1 weiß	(Jupiter)	(O)	Bogen	(Kriegsseite!)
2 feuerrot	(Mars)	(3)	Schwert	
3 schwarz	(Merkur)	(W)	Wage	(Friedensseite!)
4 gelb	(Saturn)	(N)	Tod.	

Neue Tierkreise S. 32, 33, 37), eine Farbenreihe, deren Mittelwert gelb sein dürfte. Bei den Ssabiern ist der Planetentempel der Venus kornblumenblau (A. Jeremias: Handbuch S. 86). Damit stimmt die Angabe der Nawacho überein, daß die fünfte Weltgegend blau sei. Weitere Farben der Venus kenne ich nicht. Ich schließe also, daß die Venus zweifarbig, nämlich gelb und blau ist.

Der Mond endlich hat als doppeltes Wesen, nämlich als Schwarz- und als Weißmond, ebenfalls zwei Farben, weiß (silbern) und grün (blau, schwarz) (F. Bork: Neue Tierkreise S. 31, 33, 37). Der einzige für den Mond noch in Frage kommende Weltteil der Nawacho ist in der Tat doppelfarbig, schwarz und weiß (white and black in spots). Diese Angabe (Dorsey, a. a. O. § 380 S. 532) wird beglaubigt durch die Tatsache, daß die Sunji nach F. Hamilton Cushing diesen Weltteil als schwarz bezeichnen (Or. Archiv III 155), während das sunjische Tanzbrett im Berliner Museum (Or. Archiv III 9) an gleicher Stelle weiß hat. Es handelt sich hier um Überlieferungen, die letztlich auf die Zweifarbigkeit des Mondes zurück gehen.

Es hat sich also heraus gestellt, daß von den sieben Weltteilen fünf je eine Farbe haben, zwei je zwei, und zwar sind es die Ober- und die Unterwelt. Die Summe der Farben beträgt neun. Diese Feststellung ist von größter Bedeutung, da es auch ein System der neun Welten gibt, das sich mit dem obigen Farbensystem deckt. Die Germanen zerlegen nämlich die Oberwelt in Asgard und Lichtalfenheim, die Unterwelt in Helheim und Schwarzalfenheim. Da nun gerade die Planeten der Ober- und Unterwelt zweifarbig sind, so ist der Gedanke wohl nicht abzuweisen, daß sich das Siebenweltensystem aus dem der neun Welten entwickelt habe oder umgekehrt.

Es soll Leute mit so scharfen Augen geben, daß sie im Stande sind, bei klarer Luft die Sichel der Venus zu erkennen. Diese Beobachtung könnte dazu geführt haben, der Venus einen blauen Gegner anzudichten, wie man beim Monde einen grünen beobachten konnte. So konnte man durch einen Analogieschluß das System der neun Planeten gewinnen. Wenn irgendwo das System der neun Welten ersonnen wurde, so lag es sehr nahe, die zweigestaltigen und zweifarbigen Planeten den zweigestaltigen Weltteilen, der Oberwelt und der Unterwelt, zuzuweisen. Es ist nachher ein Leichtes, aus dieser neunteiligen Welt eine siebenteilige zu machen und aus neun Planeten deren sieben.

Dagegen, wenn wir annehmen, daß die siebenteilige Welt ursprünglicher sei, so ist es mir unverständlich, weshalb man die Planeten gerade so verteilt haben sollte, daß man nachträglich eine neunteilige Welt bilden konnte, und weshalb man zwei Planeten als zweifarbig ansah, obwohl man nur den einen als Doppelwesen erkennen konnte. Aus solchen Erwägungen heraus halte ich die Entwickelung von der neun zur sieben für das einzig Mögliche.

Ein Weltsystem von neun Teilen kann, wie schon bemerkt, nicht aus sich selbst heraus verstanden werden, da die Beobachtung der Natur nicht mit Notwendigkeit dazu führt. Es müssen also dessen Voraussetzungen ermittelt werden. Das ist bereits geschehen durch die Arbeit der vergleichenden Mythologie. Nach G. Hüsing (Die Iranische Überlieferung und das arische System. Leipzig, 1909) und Wolfgang Schultz (Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung. Wien, 1910) ist die Zahl neun kalendarisch und beruht auf der Zerlegung des Mondmonats von 27 Nächten in drei Wochen zu neun Nächten. Über die Bedeutung solcher kalendarischer Zahlen für das bürgerliche Leben, für die religiöse Übung, für die Mythologie und nicht zum wenigsten für die Kosmologie brauche ich die Leser dieser Zeitschrift wohl nicht aufzuklären. Die für diese meine Arbeit wichtige Frage ist: wo die Heimat des kalendarischen Systemes zu suchen sei, zu welchem die Neun gehört.

Wie man aus den Schultzschen Ausführungen (S. 105 Anm. 2) ersehen kann, ist Neun in Babylonien zwar vorhanden gewesen, hat aber schwerlich eine Woche von neun Tagen erzeugt, welche irgendwie als Vorläuferin der neunnächtigen Woche betrachtet werden könnte, wie sie bei den arischen Völkern allenthalben vorkommt.[1] Nach A. Jeremias (Handbuch S. 165) gibt es zwei Texte aus der Zeit Asurbanapals, die die Neuntagewoche zu kennen scheinen. In dem einen werden drei Tage als ein Drittel von neun Tagen bezeichnet, in dem anderen wird anscheinend der Monat in $3 \times 9 = 27$ Tage zerlegt. Welche Voraussetzungen diese Teilung hat, weiß ich nicht. Jedenfalls kann man m. E. daraus nicht das Vorhandensein einer „Woche“ von neun Tagen für Babylonien, schon gar nicht aber einer solchen von neun Nächten, wie sie zum arischen Systeme gehört, erschließen. Die beiden weiteren Zeugnisse aus neubabylonischer Zeit beruhen auf der Übersetzung des Wortes *Kablu* „Mitte“ durch „Mittelwoche“, was durchaus nicht sicher ist. Auch ein Wort für „Woche“ ist in Babylon unbekannt. Nur in den sogenannten Kappadokischen Tafeln kommt die

[1] Ich stimme übrigens Wolfgang Schultz durchaus bei, wenn er die Worte „babylonisch“ und „arisch“ als „vorläufig“ bezeichnet (S. 104 Anm. 3).

Bezeichnung *ḫamuštu* („Fünfheit") für die Fünftagewoche vor.

Nach alledem spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß Babylonien als Heimat des Neunplaneten- und Neunweltensystems nicht in Frage kommt, sondern eher ein Teil des weiten Gebietes, auf dem die arischen Völker wohnten. Zu dem gleichen Schlusse kann man auch gelangen, wenn man die Verteilung der Elemente auf die Weltecken und die Mitte untersucht. Ich sehe auch jetzt noch in der Gruppierung

N : Wind
W : Wasser M : Erde O : Holz
S : Feuer

ein geographisch deutbares Weltbild, als dessen Urbild ich einige Teile von Europa ansehen zu müssen glaubte (Or. Archiv III 153 ff.). Wer mir darin folgen will, müßte Babylonien als Ursprungsland ausscheiden, da im Westen das Meer fehlt und im Norden irgendwie besonders geartete Winde nicht bekannt sein dürften. — Eine andere Frage wäre freilich, ob gerade die obige Gruppierung solchen Schlüssen zu Grunde gelegt werden dürfe, ob nicht vielmehr eine andere ursprünglicher sein könnte. Ich kann mich aber auch heute nicht für eine andere entscheiden, weil mir das Feuer im Süden auf guter Naturbeobachtung zu beruhen und auf Ursprünglichkeit Anspruch zu haben scheint.

Hat jeder der oben besprochenen Planeten seine eigene Farbe, so ist die Annahme wohl nicht zu kühn, daß keine Farbe zweimal vorkommen dürfte. Wenn also bei den Nawacho Venus und Merkur blau sind, so wird es sich um verschiedene Abschattungen handeln. Da nun bei den Ssabiern die Venus kornblumenblau ist (A. Jeremias: Handbuch S. 86), während anderswo der Merkur als azurblau gilt, nehme ich an, daß das Blau der Venus ein helleres ist. Als Farbe des Jupiter habe ich oben gelbbraun vermutet, und als die der Sonne käme das von den Nawacho überlieferte Rot eher in Frage als das anderweitig vertretene Gelb. Je nachdem ich die für Sonne und Mond mehrfach belegten Metallfarben in Rechnung stelle, erhalte ich folgende beide Reihen:

	Reihe 1	Reihe 2
1	Jupiter - gelbbraun	gelbbraun
2	Saturn - schwarz	schwarz
3	Merkur - dunkelblau	dunkelblau
4	Mars - purpurn	purpurn
5	Venus - gelb u. hellblau	gelb u. hellblau
6	Sonne - rot	golden
7	Mond - weiß und grün	silbern u. grün

Es ist nicht unwichtig, für welche Reihe man sich entscheiden will, da die Reihe 2 die Kenntnis der Edelmetalle Gold und Silber voraus setzt, mithin die Steinzeit als Entstehungszeit ausschließt. Ich vermute, daß die erste Reihe ursprünglicher ist, und halte es nicht für ausgeschlossen, daß sie schon zu einer Zeit gebräuchlich war, als man die Metalle noch nicht zu bearbeiten verstand.

Gegen die andere Möglichkeit spricht vor allem, daß man anscheinend erst in verhältnismäßig später Zeit die Metalle in das Weltenbild eingearbeitet hat. Man hat versucht, ihre Farben und sonstigen Eigenschaften, so gut es ging, den sieben Weltgegenden anzupassen. So wurde das weiße Silber zum Monde, das schwarze Blei zum Saturn und das flüssige Quecksilber zu dem zum Wasser gehörenden Westen gestellt (Jeremias: Handbuch S. 88). Aber die Verbindung von Jupiter und Zinn scheint mir auf eine junge Zeit hinzudeuten, da dieser Planet von Hause aus wohl gelbbraun und nicht weiß gewesen ist. Ebenso dürfte die Zuweisung des gelben Goldes an die m. E. rötliche Sonne und die des rötlichen Kupfers an die gelb-(und blaue) Venus nicht gerade auf eine alte Zeit deuten.

Die Verteilung der Metalle auf die Planeten und Welten dürfte einer Zeit entstammen, der der Begriff des Edelmetalles geläufig war, und die Sonne und Mond unter den Planeten als Wesen besonderer Art erkannt hatte. Diese Entwicklung könnte in Babylonien erfolgt sein. —

Die obigen Ausführungen dürften die Vergleichende Mythologie in zweifacher Weise fördern: 1) Sie haben den Nachweis erbracht, daß ein altweltliches Weltbild in doppelter Ausprägung bis nach Amerika gewandert ist und dort lebt. Was für die Weltbildforschung recht ist, ist für die Mythenforschung billig: a) es hat niemand mehr das Recht, mit Berufung auf den gesunden Menschenverstand oder auf Dinge von ähnlicher Beweiskraft weltenweite Wanderungen von mythischen Erzählungen anzuzweifeln; b) es hat niemand mehr das Recht, die Bodenständigkeit mythischer Erzählungen bei kulturarmen Völkern zu behaupten, falls Anklänge an altweltliche Erzählungen gleicher Art darin enthalten sind. 2) Bei dem Gegensatze in den Anschauungen der Mythenvergleicher und der panbabylonistischen Systematiker ist die von mir seit Jahren betriebene Sammlung des chronologischen Stoffes ein Weg, der zur Klärung der Anschauungen führen kann. Vor allem muß man sich darüber klar werden, daß das Vorkommen einer Anschauung in Babylon keineswegs beweisend für ihre babylonische Herkunft ist. So sind zwar die neun Planetenfarben wohl babylonisches Vorkommens — wenn wir die Randgebiete mitrechnen —, ihre Grundlage aber, die Neunnächtewoche, fehlt dort.

Volende Wodan vuorun zi holza . . .

Von Rolf Neumann (Sprottau).

Im Memnon VI 220 ff. habe ich den zweiten Merseburger Zauberspruch bereits einmal einer eingehenden Untersuchung unterzogen (vgl. Mitra, Sp. 64), doch möchte ich meine damaligen Ausführungen noch um einiges ergänzen. Ich erwähnte daselbst eine Vermutung E. Thiessens (a. a. O. S. 224), der über die auch von mir behauptete Gleichsetzung von *Phol* und *Folo* hinaus gehend in den Anfangsworten *Fol(o)ende Wodan* ein Wortspiel sieht und demnach *Folande-Wodan* setzen will. Danach wäre also *Foland*, dem im weiteren Verlaufe des Spruches wieder bloßes *folo* entspricht, Wodans Reittier, und der Zauberspruch begönne mit einem Dwandwa-Kompositum (vgl. *sunnu-fatarungo, hackel-packel* usw.). Dafür spricht mancher Lei. Die Stelle des nordischen Loki, des Hauptwidersachers Odhins, vertritt im Deutschen *Voland* (*V* = *f* zu sprechen), den wir allerdings erst aus verhältnismäßig später Überlieferung kennen. Für ihn muß noch ein zweiter Name *Phol* (*Fol, Folo* oder ähnlich) im Gebrauche gewesen sein; denn die bei Grimm DM[4] S. 186 ff. nachgewiesenen Ortsnamen, die mit *Phol* zusammen gesetzt sind, dürften damit besser erklärt werden, als wenn man sie einem sonst nicht nachgewiesenen Gotte *Phol-Balder* zuweist. Das Vorkommen von Bezeichnungen wie *Pfultag* u. ä. für die Walpurgisnacht (Grimm a. a. O. 511) und *Pulhoidchen* u. ä. für einen Wirbelwind (ebd. III 80) weist m. E. jeden Gedanken an Balder ab. Ein unmittelbares Nebeneinander der beiden Namen in den Formen *Falada* und *Folle* (über Falada s. u.) weist Grimm in den Varianten zu KHM Nr. 89 nach. Die Namensform *Voland* finden wir im Nordischen wieder bei *Völundr* (*V* = hier *w*) dem hinkenden Schmiede, der als Feuerbeherrscher eine Vermenschlichung Lokis ist; in ihr hat freilich der arge Gott viele seiner Untugenden verloren. Schwierigkeiten macht nur die Tatsache, daß der an. Form *Völundr* die etwa gleichzeitig überlieferte ags. Form *Wealand*, die deutschen Formen *Weland* und *Wieland* entsprechen, neben denen gleichzeitig ein *Voland* (*V* = *f*) stünde. Aber einmal scheint mir bei der an. Form *Völundr* eine literarische Überlieferung aus dem deutschen *Voland* nicht ausgeschlossen zu sein, und es könnte auch sehr wohl diese Form die Mutterform für die genannten ags. und deutschen Formen sein, andrerseits ist der Wechsel von *F* und zweifellos als *w* gesprochenem *V* bei unserm Namen so häufig, daß wir darauf wenig Gewicht zu legen brauchen. Wir finden nämlich (vgl. Grimm, Varianten zu KHM Nr. 89) noch die Pferdenamen *Falerich, Valentich, Velentin* (als Roß Rolands), *Volatin* gelegentlich für den geheimnisvollen Bajard der Sage von den Haimonskindern, *Volatin, Valatin, Valantin,* als Name für das Pferd Wilhelms von Orange bei Ulr. v. Türheim, aus denen sich für den Hengst *Falada* des Märchens ein ursprüngliches *Falanda* oder *Folanda* ergibt. Für all diese Namen kann nun die einfache Bezeichnung *Folo* stehen, die auch das Märchen als *Folle* überliefert, und es ist jetzt auch klar, weshalb in den meisten Varianten unseres Zauberspruches für Pferd *Fohlen* steht, auch wenn kein Stabreim es verlangt. Schon hienach ergibt sich, daß *Voland* als Roß, zum mindesten allgemein als Reittier, angesehen wird. Dazu stimmt, daß Loki als die das Fohlen Sleipner gebärende (= fohlende) Stute erscheint, anderseits der Teufel, der Junker *Voland* des deutschen Mittelalters, sehr häufig Menschen auf wunderbare Weise entführt oder rasch dahin trägt; so bei Grimm DS 209, 211, 526; in Nr. 203 erscheint er sogar als schwarzes Roß zum Pflügen; das ledige Roß der Rechberger Sage (DS Nr. 313) ist er wohl auch selbst; als Mephistopheles trägt er Faust, als Klingsor Heinrich den Ofterdinger, als schwarzes Höllenroß entführt er den greisen Dietrich von Bern zum Schlunde des Vesuvs. *Loki-Voland* wird also häufig als Roß gedacht, und zwar als schwarzes. Das Reittier kann auch ein Eber sein, wie der Gullinborsti Freys. Bei Grimm a. a. O. 832 wird der Eber nun ausdrücklich als Teufelstier bezeichnet: „*fol, fal, ful* bezeichnet mhd. in der Zusammensetzung *urfol* einen Eber". In der Wetterau finden wir für Pfahlgraben die Form *Wulsgraben*, in Württemberg geradezu *Schweinsgraben* (a. a. O. 854); diese Bauwerke werden also dem Teufel zugewiesen, und dieser, ob als Roß oder als Eber, jedenfalls häufig als Reittier gedacht, führt einen mit *Fol-* oder ähnlich zusammen gesetzten Namen. E. Thiessens Vermutung besagt also: Wodan reitet auf Voland, der Lichte auf dem Dunklen. Diese echt mythisch-bildhafte Vorstellung wird durch die iranische Überlieferung bestätigt. Der Lichtmond reitet auf dem besiegten Schwarzmonde, ein häufig vorkommendes Bild. Aber bei abnehmendem Monde findet das Umgekehrte statt: Der Dunkle reitet auf dem Lichten, er wird zum Schimmelreiter. Als man später dieses deutliche Mythenbild nicht mehr sieht, sondern nur noch davon hört, treffen wir auch den dunklen Reiter auf dem Rappen, den lichten auf dem Schimmel, was menschlich-psychologisch besser zusammen paßt. Aber im Merseburger Spruche hätten wir noch die alte echt mythisch-bildhafte Anschauung, und wir wissen auch, weshalb das Schwarzroß hinkt[1]: Es ist ja der Vertreter der

[1] Vgl. den hinkenden Teufel der Sage, den hinkenden Völundr usw.

dreitägigen Epagomenen-Woche des alten Mondmonats, entspricht also dem dreibeinigen Esel der iranischen Überlieferung. Dann erübrigte sich für den Spruch auch das von mir in meiner ersten Deutung heran gezogene Roß Sleipnir, d. h. wir hätten es mit einer Vereinfachung des Mythos zu tun, die stark für Thiessens Vermutung spricht; denn je älter und echter der Mythos, desto einfacher ist er, und umgekehrt je einfacher, desto echter ist er.

Besprechungen.

Gustav Schnürer: Die ältesten Legenden der heiligen Kümmernis (Ontkommer, Wilgefortis). Sonderabdruck aus der Festschrift der Görres-Gesellschaft für Georg v. Hertling. Josef Kösels Verlag, Kempten und München 1914, 12 S. 4°.

Dieses Schriftchen bietet auf der ersten Seite einen Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen Schnürers und seiner Schüler oder Nachfolger, die sich mit diesem Stoffe beschäftigen, und kündigt eine neue Veröffentlichung „Kümmernis und Volto santo“ an, aus deren erstem Kapitel die vorliegende Schrift einen Auszug darstellt.

Schnürer behandelt hier zwei Wege: man habe der bildlichen und der schriftlichen Überlieferung nachzuspüren. Der Zweck seiner Arbeit ist, vom Standpunkte der Geschichte der katholischen Kirche aus das Entstehen der rätselhaften Kümmernisbilder und der sie begleitenden Überlieferung zu erklären. Das Ergebnis ist, daß die Bilder der Kümmernis aus Mißdeutung von Abbildungen des Volto santo von Lucca entstanden seien, von dem sich gleichzeitig erweisen lasse, daß die Legende vom Geigerlein von Anfang an sich an ihn knüpfe.

Nehmen wir an, diese jedenfalls dankenswerten Untersuchungen des Universitätsprofessors in Freiburg in der Schweiz träfen hier unbestreitbar das Richtige, und wir erhielten dadurch eine vollkommene Erklärung der gesamten Entwicklung der Kümmernislegende, dann würden wir vom Standpunkte des Mitra aus weder zur heiligen Kümmernis noch zu Professor Schnürers Arbeit über sie Stellung zu nehmen haben. Versuchen wir also, diese zwölf Seiten anzuzeigen, so kann das nur geschehen, wenn wir entweder überzeugt sind, daß durch Schnürers Tätigkeit ein Pseudomythos endgültig aus der Welt geschafft sei, oder wenn wir umgekehrt den Eindruck haben, daß Schnürers Studien eben darum Beachtung verdienen, weil sie für die Mythenforschung eine Neben- und Voruntersuchung darstellen, die dann freilich recht wichtig werden könnte. Wir stehen auf dem letzteren Standpunkte.

Schnürers Gedankengang lautet: „Man sah in der bekleideten, gekrönten Figur am Kreuze eine weibliche Königstochter, von der man erzählte, sie habe auf wunderbare Weise einen Bart erhalten und sei dann von ihrem Vater gekreuzigt worden“. Vergegenwärtigen wir uns das Bild! Wir haben einen Gekreuzigten vor uns, der vollkommen bekleidet ist, in seiner Gestalt nichts weiter von geschlechtlichen Merkmalen erkennen läßt, als daß er einen Bart trägt. Man fragt sich, wie aus solchem Bilde eine Deutung habe entstehen können, daß der Bärtige ein Weib sei, woher die Legende darauf verfallen wäre, daß ihr Vater sie habe kreuzigen lassen, und zwar weil sie einen Bräutigam, den er ihr zugedacht, ausgeschlagen habe. Wir brauchen hier auf die gesamte Legende nicht weiter einzugehen: es genügen wohl die heraus gegriffenen Züge, um den grundsätzlichen Unterschied in der Anschauung über das Entstehen von Erzählungen solcher Art darzulegen.

Die vergleichende Mythenforschung ist immer mehr zu dem Ergebnisse gekommen, daß die Erzählungen nicht erfunden worden sind, sondern Verfallsformen uralter Geschichten darstellen, die nicht aus einer in der bisher angenommenen Weise dichtenden Phantasie entsprangen, sondern dem Menschen früher Zeiten durch tatsächliche Vorgänge diktiert wurden. Das sind Dinge, an die wir hier nur erinnern können. Für Schnürer ist das alles nicht vorhanden. Er weiß wohl, daß Legenden gedichtet worden sind, woher aber der Stoff kam, und daß das immer nur Umdichtungen sind, das berücksichtigt er nicht. In seinem Beitrage für den Jahresbericht des Neißer Kunst- und Altertumsvereines (19[illegible]4 S. 24) sucht er mit denen kurz abzurechnen, die „den Ursprung des Kultes mythologisch zu erklären“ suchen; Menzel, Panzer, Sepp, Holz-Osterwald, Rehorn und K. A. Bernouilli, die er mit geringer Mühe lächerlich machen kann, werden angeführt, inzwischen ist aber in der auf ganz anderen Unterlagen als früher neu aufgenommenen vergleichenden Mythenforschung eine neue Richtung erstanden, mit der Schnürer oder seine Nachfolger über kurz oder lang auch ein Mal abzurechnen haben werden. Und von diesem neuen Standpunkte aus nehmen sich die Studien des viel verkannten alten Nepomuk Sepp denn doch schon ganz anders aus. Es ist wohl niemand zu verdenken, wenn er bisher Sepps Altbairischen Sagenschatz als wissenschaftlich anrüchig abgelehnt hat. Es wird aber notwendig werden, gerade in Fragen der heiligen Kümmernis sich sehr eingehend mit Sepp zu beschäftigen. Denn wenn es einen Zusammenhang gibt zwischen der Legende von der heiligen Kümmernis und anderen Gestalten, die zweifellos mythischer Herkunft sind, dann stellt sich die Frage doch

wohl so: Warum schloß sich der Mythos an das Bild der Kümmernis an? Und von diesem Standpunkte aus wird es eher begreiflich werden, weshalb man in dem gekrönten Gekreuzigten trotz des Bartes ein Weib zu erblicken vermochte, wobei dann vielleicht die Auffassung eine Rolle spielte, daß die Kleidung, der bis auf die Knöchel herab reichende Rock, eigentlich wohl eine weibliche sei. In derselben Richtung wird es auch erklärbar werden, weshalb die Jungfrau von ihrem Vater gekreuzigt wurde und wie die Auffassung entstand, daß das geschah, weil sie einen Bräutigam ausgeschlagen hatte. Ein überreicher Stoff, der sich so ziemlich über ganz Europa und Asien verfolgen läßt, und weit in vorchristliche Zeit zurück reicht, steht hier zur Verfügung und harrt seiner Bearbeitung, ist aber freilich in der älteren angeblich mythologischen Literatur, die in Wahrheit überwiegend religionsgeschichtlich und dämonologisch ist, nicht zu finden. Hier muß von Neuem auf die Quellen zurück gegriffen werden.

Mit Erschließung dieser Ausblicke wollen wir aber die praktische Tätigkeit Schnürers nicht herab setzen, vielmehr nur wünschen, daß er sie ungestört fortsetze; wir hoffen, daß ihn das auch noch zu anderen Fragen führen werde, die doch wohl in seiner Richtung liegen: Was ist über das Entstehen des Bildnisses und der Vorstellung des Volto santo noch zu ermitteln? Auch hier wird es wohl nicht angehen, grundsätzlich das Eindringen nichtchristlicher Ideen in das Christentum abzulehnen. Und ob nicht solche Vorstellungen zum Teile denselben Ursprung haben mögen wie die Kümmernislegende, das wird wohl noch schwer zu untersuchen sein, darf aber keines Falles als nicht in Betracht kommend von der Hand gewiesen werden. Daran wird sich anzuschließen haben die Frage, was überhaupt von möglicher Weise nichtchristlichen Bildern von Gekreuzigten oder einfach Gefesselten beiderlei Geschlechts bekannt ist. Und neben dem Wege der Erforschung der bildlichen Überlieferung haben wir hier ja auch den der schriftlichen. Wir möchten also die Bitte an Herrn Professor Schnürer richten, daß er in seinem abschließenden Werke mit solchen Gedanken abrechne, so weit es ihm möglich ist, und daß er, der doch wohl zur Zeit in solchen Stoff am besten eingearbeitet sein dürfte, uns auch solche Angaben nicht vorenthalte, mit denen er vielleicht selbst noch nicht viel anfangen kann. G. Hüsing.

P. Koch: Die arischen Grundlagen der Bibel, die Übereinstimmung der biblischen Sagen mit der Mythologie der Indogermanen. Verlag Hellmuth Johnke, Berlin 1914, 190 S. 8°.

Ein durchaus unwissenschaftliches Buch, auch noch in seinen Fehlern unselbständig, voll Unkenntnis und Anmaßung — wie sie in letzter Zeit leider öfter auftauchen, schädlich für die Laien, denen sie in die Hand fallen und bloßstellend für die Wissenschaften, deren Ergebnisse sie zu verzapfen sich anstellen.

Die Einleitung bringt mit dem ersten Satze eine frohe Kunde: Nachdem man auf Grund der Vorarbeiten Jakob Grimms Wesen und Ursprung der Mythologie erfaßt habe, sei sie nun eine selbständige, methodisch begründete Wissenschaft geworden — ja, das hoffen wir; aber ganz gewiß besteht nicht ihre sondern der Religionsforschung „Aufgabe darin, die Geschichte des menschlichen Glaubens in seinen Anfängen und in seiner weiteren Entwicklung zu verfolgen und bloßzulegen". Und wer es umgekehrt behauptet, hat eben von Mythologie als selbständiger, methodisch begründeter Wissenschaft noch keine Kenntnis. Sofort folgt ein zweiter Irrtum: leicht zu erklärende Scheu habe mythologische Forschung bisher abgehalten, die Bibel in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen. Freilich, der Verfasser scheint eine merkwürdige „Literatur"-Kenntnis zu besitzen: Gemolls tobsüchtige Bücher muß er stark benutzt haben — aber Winckler, Stucken, Böklen, Erbt u. A. kennt er entweder garnicht, oder hat sie doch nicht verarbeitet. Auch, „daß die Geschichte der Ebräer bisher noch nicht nach den Regeln historischer Kritik bearbeitet worden" sei, ist solch eine Behauptung! Welch „historische Kritik" atmet dafür unser Büchlein! „Nach den Kelten nannten sich die indogermanischen Chalder am Vansee, die mit den babylonischen Chaldäern (Kaldu) zu kombinieren sind" (S. 58), „die Chatti dürften sich als germanische Chatten nachweisen lassen" (S. 59). Der vom Verlage doch offenbar nach Entwürfen des Verfassers dem Buche beigegebene Waschzettel empfiehlt den Zeitungen sogar den Abdruck folgendes Satzes: „Durch die Rassenforschung ist auch erwiesen, daß die Juden keine reinen Semiten sind, sondern Einschläge indoiranischen und germano-keltischen Blutes aufweisen (!); ebenso daß Palaestina keine eigene Kultur besaß (durch die Rassenforschung?!), sondern diese teils über Babylon, teils direkt von den Ariern erhielt, die von mindestens dem dritten Jahrtausende ab bis 1400 v. Chr. den alten Orient überfluteten" — also später nicht mehr!! Der Verfasser hat mithin von Boghazköi zwar läuten, aber nicht zusammen schlagen gehört. Auf derselben Stufe stehen die Etymologien, die natürlich in diesem Buche einen sehr breiten Raum einnehmen, so daß Koch wirklich ein Recht hat zu dem verächtlichen Ausspruche: „Der „Pentateuch enthält mehr als ein halbes hundert falsche Etymologien" (S. 104); denn er bringt es bei bloß 190 S. mindestens aufs Vierfache.

Ein Beispiel: Mérodach, nimrod'ach, Marduk, Mars, Mar't-is (S. 57). Wir steuern aus dem Stegreife ein Gegenstück bei: Rudra, Rut, Lot, Lotze, Lotzelach. Die Namen finden sich auch öfter in wunderlicher Form: Zyrus (S. 10), Gumlöd (S. 57), Mythra (S. 165); vgl. unten die „Rakchasos". Als Beispiel für die „mythologische" Methode des Verfassers diene die Behandlung der Paradieses-Sage S. 27 ff. Da soll z. B. Gen. II der Gewitterbaum in der Morgenröte liegen und die Milchstraße als Strom zuerst die Inseln der Seligen bewässern und sich dann über die ganze Welt ergießen (S. 38). „Bei den Chaldäern bedeutet Adami oder Admi: die ganze Menschheit" (S. 39). „Die schönste aller Sagen enthalten jedoch die indischen Vedas, die uns durch Romatsariers Texts and commentaries on the Vedas lange vorher schon übermittelt worden ist, bevor Professor Friedrich Delitsch mit seinen 'Enthüllungen', daß die biblische Sage schon in Babylon bekannt war, hervor trat und seine Vortragskomödie aufführte" (S. 39). Diese „ältere indische Legende" von „Adima und Heva" — aus den Vedas, — wie wir eben hörten — spielt auf Ceylon, der Teufel ist in ihr „Fürst der Rakchasos" (zwei Mal); am Schlusse wird eine Inkarnation des Wišnuš als Erlöser angekündigt, und wir wundern uns nur, daß A. Hillebrandt, in seiner Wedischen Mythologie uns gerade „diese alt-arische Sage" vorenthalten hat, für die jetzt sofort Ḫatti und Ḫarri, Mitanni und „Mitopotamien", „Assur" und „Ninive", Germanen und Kelten bemüht werden.

Hat also der Verfasser „an der Hand der Ergebnisse mythologischer Forschung" „nach sorgfältiger Auswahl" nur das benützt, „was als wissenschaftlich gesichert gilt", wie er in der Einleitung (S. 11) sich berühmt? Jedes dieser Worte ist, wenn wir seine Leistung ins Auge fassen, eine Anmaßung, welche um so weniger zu verzeihen ist, als sie darauf abzielt, durch Vortäuschen von Gewissenhaftigkeit und Kenntnissen das Urteil weiter Kreise über wichtige Fragen irre zu leiten.

Zeitschriftenschau.

Orientalistische Literatur-Zeitung XVI 1913. F. Hommel, Zum Namen der Plejaden 13—14 (Anknüpfend an Chr. Bartholomaes Hypothese [s. Mitra Sp. 32] regt H. die Frage an, ob *þarwaj* = Vielheit, wovon der arabische Name der Plejaden *þuraijā* ein Deminutiv sei, nicht in Anbetracht des Wechsels von f und þ im Arabischen auf ein *farway-parway* zurück gehen könne, und knüpft daran die Vermutung, der Ursprung dieses Sternnamens könne im alten Heimatlande der Astrologie, in Ostarabien, zu suchen sein. Was er zu den Plejaden als Vögeln beibringt, ist wichtig; es wäre sehr zu wünschen, daß uns die Frage, welches unser ältestes Denkmal für einen Vogel- oder Bienen-Schwarm im Kopfe des Sternbildes des Stieres ist, von berufener Seite möglichst bald beantwortet werde. Denn diese an dem Sternbilde der Plejaden haftende Vorstellung wird wohl auch geeignet sein, als Wegweiser für die Herkunft seines Namens zu dienen; vgl. OLZ 1911 Sp. 250). — E. F. Weidner, Zu der neuen Sternliste in CTXXXIII, 149—152 (1. Serv. in Verg. Georg. I 33 *scorpium et liberam unum signum accipiunt* und damit der 11teilige Tierkreis, werden bestätigt; 2. Kakkab KAK-SI-DI Sirius-Prokyon; 3. Die babylonischen Mondstationen; 4. Der Fuchsstern). — J. Nielsen, Gemeinsemitische Götter 200—204, 241—249. — E. F. Weidner, Beiträge zur Erklärung der astronomischen Keilschriftentexte 204—212 (für den Mythologen dürften besonders lehrreich sein Sp. 211 die Angaben über Šamaš = Saturn). — W. F. Albrecht, DALLALU 213 (*dallalu* = Fledermaus im Gilgameš-Epos VI 64—78; Verwandlungsform des Gärtners Išullanu, der die Ištar liebte). — J. Hertel, Der Blinde und der Lahme 213—214 (zu OLZ XV 254 und 449: weist diese Parabel von Körper und Seele auch in der indischen Jaina-Literatur nach und hat sie in der in Benares erscheinenden Zeitschrift *„Jaiśāsan"* 1912 Nr. 11 S. 3 Sp. 16 übersetzt). — B. Meißner, Haben die Assyrer den Pfau gekannt? 292—293 (vgl. unten den Aufsatz von Laufer). — E. F. Weidner, Kannten die Babylonier die Phasen des Mars 303—304 (die Frage wird bejaht, da in einem Texte von „Hörnern" des *il Mali-mu-ta* die Rede ist, den W. mit Mars verselbigt). — W. Erbt, Jakob als Parzival 341—343 (Diese Zusammenstellung ist das Ergebnis eines Gespräches mit Hugo Winckler. Ja'aqob und Parzival wurden von der Mutter geliebt, für die Fahrt ins Leben seltsam ausgerüstet: Narrenkleider = Ziegenfelle; Parzival gewinnt die Waffen seines Vetters Ither, des „roten Ritters", Ja'aqob die Erstgeburt des „roten" 'Ešau; dieser wünscht sich Kleidung und Speise von Gott in Bet-el, jener erhält auf der Gralsburg ein Kleid, und der Gral spendet Speise; beide „kämpfen" mit Gott; Ja'aqob versöhnt sich mit 'Ešau, Parzival mit Feirefiz, der an Ithers Stelle auftritt. Besonders kühn und anregend ist Erbts Zusammenstellung von Sihem und Klinschors Zauberschlosse, Kondwir-Rahel, Klamide-Laban. Leider sind alle diese Vergleichspunkte nur knapp angedeutet und als Einwand drängt sich auf, daß die Gralsage in der von Erbt benutzten Form doch das Ergebnis verhältnismäßig später Kompilation ist). — R. Eisler, Der Schlangenstein von Petra im Buche Ṣōhar 397—402. — F. Pfister, Das angebliche Mithräum in Galiläa und Alexanders Besuch in der Götterhöhle 402—403 (Gegen R. Eisler in OLZ XII 425 ff., der im Ṣōhar des Moses von Leon die Erwähnung eines galiläischen Mithraheiligtumes nachweisen wollte, macht Pf. die Entlehnung der betreffenden Stelle aus dem Alexander-Romane sehr wahrscheinlich). — P. Haupt, Assyr. *Kabtu adi arba'išu*, höchst wertvoll 529—531 (4 ist in dieser Wendung im Sinne von „höchst" gebraucht, wie in τετραπάλαι und ähnlichen Ausdrücken; vgl. OLZ X 307). — B. Laufer, Der Pfau in Babylonien 539—540 (s. o.: für den Mythologen wichtig wegen des Vorkommens des Pfaues als „gekrönter" Vogel, wie Hahn, Wiedehopf, Haubenlerche usw. in bestimmten mythischen Erzählungen). Sch.

Český Lid XXII. E. Horský, Staročeská sbirka povidek zr. 1580. (20—27. Eine alttschechische Sammlung von Erzählungen a. d. J. 1589; keine Märchen.) — M. Tejčka, Dětské hry, řikadla a hádenky v Polikvě u Jindř. Hradce (31—37. Kinderspiele, Sprüche und Rätsel in Polikva bei Neuhaus). — Zapřené ledvinky, Pohádka zapsaná r. 1852 (152—153. Die verleugneten Nieren). — A. E. Sudony, Meluzina v podání lidovém (380—381. Melusine in der Volksüberlieferung.) — J. Volný, Piseň o len a konopi a předivu. (386—392. Das Lied um Flachs und Hanf und Gespinst.) J.

Lud, Kwartalnik etnograficzny **XVII.** Smólski, H. Zagodki i łamigłówki górali polskich w Tatrach i Beskidach (77—99. Rätsel und Silbenrätsel der polnischen Bergbewohner aus der Tatra und den Beskiden.) — Janiewicz, O. Mistrz Twardowski. (100—102. Meister Twardowski.) J.

Ziemia 1913. IV. M. Wawrzeniecki. W co wierzzył człowiek przedhistoryczny (Woran glaubte der vorhistorische Mensch?, 103—106). — J. Bojarska. Przyczynki do zwyczajów przy wypiekaniu chleba (Beiträge zu den Gebräuchen beim Brotbacken. 157—158). — W. Antoniewicz. Pisanki w Polsce (Bemalte Eier in Polen, 180—189): über das Ei in der antiken Mythologie, das Ei im Volksglauben, der böse Blick, Ornamentik: vorgeschichtliche Muster, Swastika, Phalloskult usw. Der Stoff bezieht sich zum größten Teile auf die ukrainischen Ostereier. Zahlreiche Abbildungen sind beigegeben. — P. Wyrobek. Wielkotygodniowe obrzędy ludowe pod Babią górą (Volksbräuche während der Charwoche in der Gegend von Babia Góra, 189—191). — M. Wawrzeniecki. O szatanie, złym duchu, dyable (Über den Teufel, 210—211). Vergleich mit antiken und altgermanischen Göttervorstellungen (Zeus, Hephaistos, Thor, Wotan). — Fr. Rawita-Gawroński. Wilkołaki i wilkołactwo (Wehrwölfe und Wehrwolfglaube, 534—5, 550—552, 566—569). — W. Piotrowski. Kult wróżek i znachorek na Ukrainie (Wahrsager-Kultus in der Ukraine, 542—546, 559—561), mit Wahrsagerkünsten und Beschwörungen. — M. Wawrzeniecki. Niektóre nasze legendy historyczne w świetle zapatrywań i badań obcych (Einige polnische Legenden im Lichte von fremden Forschungen, 702—704); mythologische Erklärungen. — K. Moszyński. Z Ukrainy (aus der Ukraine. S. 759—760, 774—776, 790—792): alte Sitten und Gebräuche. — M. Wawrzeniecki. Stopa-noga (Fuß- und Schuhsymbolik, 838—840). K.

Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija 1912—1914 März, Bde. XXXVII—L. 1912. XXXVIII. März. Bedržickij. Literaturnaja dějatelnosť židovstvujuščich (Literarische Tätigkeit der Judaisierenden, 106—122): Ursprung, religiöse Bücher, Wahrsagen. — April. Besprechung E. Kagarov's über: V. Klinger: Životnoe v antičnom i sovremennom suevěrii (Lebewesen im antiken und gegenwärtigen Aberglauben). Kiev 1911. 352 S. — In der Abteilung für klassische Philologie wurde eine inhaltreiche Quellenarbeit Kagarovs veröffentlicht unter dem Titel Kult fetišej, rastenij i životnych v drevnej Grecii (Fetisch-, Pflanzen- und Tierkultus im alten Griechenland). Die umfangreiche Arbeit Kagarovs verdient große Beachtung und stützt sich auf einen ungeheuren Stoff, welcher nicht nur den alten Verfassern, sondern auch Inschriften und archäologischen Funden entnommen ist; der Vergleichsstoff (insbesondere aus den semitischen, slawischen und romanischen Sprachen) wird überall heran gezogen. Die Arbeit besteht aus allgemeinen Betrachtungen (Theorie des Fetischismus, Grundformen des Fetischenkultes, Ursprung des Pflanzenkultus) und aus zwei sorgfältig zusammen gestellten Verzeichnissen von Tieren und Pflanzen, die irgend welche Rolle im griechischen Kultus spielen. — XXXIX. Mai. Abt. f. klass. Phil. S. 199—218: G. Zenger. Zamětki k latinskim tekstam (Bemerkungen zu lateinischen Texten): einige Lesarten mythologischen Inhalts. — Juni. Abt. f. kl. Ph. S. 253—267: J. Sundvall. Neizdannyja atinskija nadpisi (Unedierte athenische Inschriften. mit Tafeln): u. A. über *'Ασκληπίεια* aus d. 1. Jh. v. Chr. — XL. Juli. S. 152—158. Besprechung Šestakovs über: A. M. Mironov: Izobraženie bogini Pobědy v grečeskoj plastikě (Darstellung der Göttin Nike in der griechischen Plastik. Kazań 1911. 253 S.). — Otd. kl. fil.: Kagarov. Kult [wie oben], 293—333. — XLI. September. J. Volkov. Kodeks Hammurabi II. Hammurabi i ego carstvovanie (H. und seine Regierungszeit. 67—77). — Abt. f. kl. Phil. S. 379—411: Po zavětam otcov (Ahnenkultus). — Kagarov, (wie oben), 412—435. — Oktober. Kagarov, 433—464. — XLII. November. Besprechung Sobolevskijs über: Niederle: Život starých Slovanů. I. 1912 (S. 117—196). — Abt. f. kl. Phil. S. 504—535. Kagarov. — Dezember. Besprechung Brodovič's über: T. Šmidt: Kachrie džami. Sofija 1906; Blagověščenie (S. 1906); Odin iz ikonografičeskich variantov kreščenija spasitelja (S. 1911); *Παναγία 'Αγγελόκτιστος* (S. 1911). U. a. über den Einfluß des phrygischen Attiskultus (puer speciosus). — **1913.** XLIII. Jänner. S. 145—151. Besprechung Fasmer's über: A. Gleie, Hettitische Studien. I. Lpg. 1910. — Abt. f. klass. Philol. A. Nikitskij. *'Ατλάντεια.* 1—48. — Februar: S. 350—358. Besprechung N. Mironov's über: Chitopadeša. Poleznoe nastavlenie. . . . Perevod s sanskrita. 2 Bde. M. J. Orlova. S.-Petersbg. 1912. — Abt. f. klass. Philol. 49—100: Nikitskij. *'Ατλάντεια.* — XLIV. März. Vs. Miller. K byline o Solomaně i Vasilii Okulovičě (Zur Byline über Soloman und Vasilij Okulovič). 99—136. — Abt. f. klass. Phil. 101—141: Kagarov. Kult fetišej. — April. Besprechung Šestakov's über Vl. Gordlevskij. Osmanskija skazanija i legendy (Osmanische Sagen und Legenden). Moskau 1912: S. 355—357. — Abt. f. klass. Phil. S. 143—172. Kagarov. Kult fetišej. — XLV. Mai. S. 222—243 referiert Dusinskij über die Stern-Festschrift (*Προπεμπτήρια.* Sbornik statej, izdannych Imper. Odesskim Obščestvom Istorii i Drevnostej v česť početnago člena Ernesta R. von Šterna in: Zapiski Imp. Od. Obšč. Ist. i Drevn. Bd. XXX. Odessa 1912. XXIV+413+II), mit einigen auch für die Mythologen wichtigen Abhandlungen. N. N. Lange kritisiert hier (in der Abhandlung: Teorija V. Wundta o načalě mita. Kritičeskija zamětky. Wundt's Theorie über den Ursprung des Mythus) die Wundt'schen Ansichten über den Ursprung des Mythos und sieht die Quelle des Mythos in den Taten, Gefühlen und in dem Willen des Menschen: der Anfang des Animismus liegt „in den biologisch notwendigen (neobchodimych) instinktiven Reaktionen und ausdrucksvollen Bewegungen (žestach)." „Im Anfang war die Tat" — Juni. Abt. f. klass. Philol. G. Zenger. Zamětki k latinskim tekstam (Bemerkungen zu den lateinischen Texten, 223—278): auch Mythologisches. — XLVI. Juli, — August. — XLVII. September. Abt. f. klass. Phil. S. 381—407: A. Valter. K voprosu o rimskom *παραχλανσίθυρον* (Zur Frage über d. römische *II.*). — S. 409—418. B. Vipper. Ob Atalantě Skopasa. — XLVII. Oktober. XVII. N. Pereferkovič. Filologičeskija zamětki (Philologische Notizen, 260—273): zur Geschichte der Wörter „subota" (Samstag) und „žid" (Jude). — S. 330—358. Besprechung V. Sipovskij's über Sěvernyja skazki (Nördliche Märchen von Ončukov. Spb. 1909): Zur Geschichte eines Sujets. — XLVIII. November. S. 173—174. Besprechung M. Rostovzev's über: Ellis N. Minns. Scythians and Greeks. Cambridge 1913. — **1914.** XLIX. Februar. S. 387—96. Besprechung N. Novosadskij's über das oben erwähnte Werk von Kagarov, Kult fetišej (S.-A. Spb. 1913). — S. 400—402. Kuzmin's Besprechung über P. Bezobrazova, Materialy k voprosu ob obvinenijach evreev v ritualnych prestuplenijach (Blutmärchen). S.-Petg. 1913. — L. März. Besprechung Bartold's über: Cvětkov, Islamizm. I—IV. Aschabad 1912—1913. S. 176—188. — V. Klinger. Narodn. legendy o proizchoždenii ženščin i poema Simonida Amorgskago (Volkslegenden über den Ursprung der Weiber und das Gedicht des S. A.). 103—125. K.

Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenka (Mitteilungen der Ševčenko-Ges. d. Wiss. in Lemberg). 1912—14, Bd. CVII—CXVIII. — **1912. CVII.** U. a. Be-

sprechungen von Z. K[uziela] über: Andree, Den Tod betrügen (S. 193). Schnippel, Leichenwasser und Geisterglaube in Ostpreußen 1910 (194); Zachariae & Poznański, Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen 1908—1909. — **CVIII.** M. Voznjak. Z kulturnoho žytja Ukraïny XVII—XVIII vv. (Aus dem kulturellen Leben der Ukraine im XVII—XVIII Jh.) 57—102. Über hss. Kirchenlieder (nichts mythologisches!). — S. 187 Besprechung M. F.: Minskaja Starina. Vyp. II. (Minsker Altertümer). Minsk 1911. Märchen, Legenden, Lieder. — S. 189—191 Besprechung v. Svjenčickyj über: J. Aufhauser, Das Drachenwunder des hl. Georg . . . Leipzig 1911. — **CIX.** Chr. Jaščunžynśkyj. Pryčynky do piznannja kulta predkiv na Ukraïnï (Beiträge zur Kenntnis des Ahnen-Kultes in der Ukraine), 5—9. — M. Voznjak. Z kulturnoho žytja (wie oben), 10—38. — A. Franko. Hryhorij Ilkevyč jak etnograf (Gr. Ilkevyč als Ethnograph), 91—122. — Auf Grund neuer handschriftlicher Quellen liefert uns F. eine ausführliche Biographie eines der ersten ukrainischen Ethnographen in Galizien, Ilkevyč und publiziert seine unedierten Werke, darunter Sprichwörter, Aberglauben (Zabobony, 129—133) und mythologische Bruchstücke (O mitologii ruskiej według podania ludu), 133—137. — S. 194—196. Besprechung (Voznjak) über: Ohienko, Otraženie v literaturě „Neba novago" Joannikija Galjatovskago, južnorusskago propovědnika XVII v. (Spuren des „Nebo Novoe" von Galjatovskij in der Literatur). Voroníž 1912. Das genannte Werk des Predigers G-ij hatte einen großen Einfluß auf die Verbreitung von vielen apokryphen (und teilweise mythologischen) Themen (z. B. mythol. Erzählungen, Märchen, Aberglaube, Geisterglaube, Leben nach dem Tode u. s. w.). — S. 203—205. Besprechung (Vl. Hnatjuk) über: A. Aarne, Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki 1910. Allgemeine Betrachtungen. — S. 205—207. Besprechungen (Vl. Hnatjuk) über: Vl. Bobrov, Russkija narodnyja skazki o životnych. Izlědovanie. (Russische Volksmärchen über die Tiere.) Varšava 1909. Hnatjuk referiert ferner (S. 207—212) über die Werke von Čeban, Rumynskija legendy o Bohorodičě (Rumänische Legenden über d. hl. Gottesmutter) 1911; Schneider, Król wężów. Studyum etnologiczne. (Über den Schlangenkönig) (Lud 1910) (der Verfasser will den Schlangenkultus, welchen er aus Indien durch griechische Vermittlung herleitet, bei den ukrainischen Huzulen nachweisen; doch ist ihm der Nachweis nicht gelungen); A. Fischer. Bajka o Kozie obdartej (Märchen über die geschundene Ziege) (Lud 1910): ohne Ergebnis, mangelhafte Literatur. S. 213—215 referiert Z. K[uziela] über Archiv für Religionswissenschaft 1911 und Veslovski, Vampirsage im rumänischen Volksglauben (Zs. f. öst. Volksk. 1911). — **CX.** Franko J. Studiï nad ukraïnśkymy narodnïmy pisnjamy. Dodatky j popravky. (Studien über die ukrainischen Volkslieder. Ergänzungen und Berichtigungen.) S. 5—30. Über historische Volkslieder und Balladen. — A. Franko, H. Ilkevyč [wie oben] 123—156. — **CXI.** J. Franko. Studiï [wie oben]. 25—52. — A. Franko, Hr. Ilkevyč [wie oben] 117—139. — **CXII.** J. Franko, Studiï [wie oben]. 29—58. — S. 216—219. Besprechung (Voznjak) über: A. Longinov, Slovo o polku Ihorevě. Istočniki i mitologija Slova . . . (Das Lied über den Heereszug Igors. Quellen und Mythologie des Liedes) (Zapiski imper. Odesskago Obščestva Istorii i drevnostej 1911, XXIX, 45—116) — und G. Barac. O biblejskom elementě v Slově o polku Ihorevě (Biblische Elemente in dem Lied über Igors Heereszug). Kiev 1912. „Slovo", das wichtigste Denkmal der altruthen. Literatur, stammt aus dem XII. Jh. und zeigt viele Spuren der heidnischen Religion. — S. 228—229. Besprechung Hnatjuk's über A. Smirnov, Sistematičeskij ukazatel tem i variantov russkich narodnich skazok (Systematisches Themen- und Variantenverzeichnis der russischen Volksmärchen) (In: Izvěstija otd. russk. jaz. i slov. 1911. XVI): Ergänzungen aus der ukrainischen Volksliteratur. — S. 233—234. Besprechung [Z. Kuziela] über: Fr. Řehoř, Mariánské dny Rusinů v Haliči (Marientage bei den galizischen Ruthenen) (Slovanský Přehled 1910) — und Bolte, Neue Märchenliteratur (Zs. d. Ver. f. Volksk. 1911). — S. 236 Besprechung (V. D.) über: D. Evarnickij, K biografii malorossijskago etnografa N. Zakrevskago (Zur Biographie des ukrainischen Ethnographen N. Zakrevskij). (Istoričeskij Věstník 1911, IV): im Nachlaß Z'-s wurden u. a. auch 9 neue Dumen, 630 Sprichwörter und 11 Rätsel gefunden. — **1913. CXIII.** J. Franko. Duchovna i cerkovna poezija na Schodï j na Zachodï. Vstup do studij nad „Bohohlasnykom" (Geistliche und kirchliche Dichtung in Ost- und Westeuropa. Einleitung zu Studien über den „Bohohlasnyk"). 5—22. S. 6 über den Ursprung und Quellen der Kirchenlieder. — **CXIV.** V. Hrebenjak. Černyhivśkyj archeologičnyj zïzd i joho „Trudy" (der Černyhover Archeologen-Kongreß und seine „Arbeiten"). 162—193. Ausführliche Besprechung der dreibändigen Berichte des XIV. Archeologen-Kongresses in Černyhov im J. 1909. (Moskau 1910—11, 1359 S.) mit einigen Abhandlungen über die prähistorischen Funde aus der griechischen Kulturzeit. Diese Zeit behandelt auch die S. 194—195 besprochene Abhandlung von Stern, Něskolko antičnych bronz iz kollekcii Odesskago muzeja (Einige antike Bronzenfunde aus der Kollektion des Odessaer Museums). (Zapiski imp. odesskago obščestva istorii i drevnostej, XXIX, 1911): unter den Funden aus Olbien interessante Tierfigürchen, eine Opferschüssel u. A. — S. 216—222 Besprechung (M. Voznjak) über: 1. A. Krymskij, Aban Lachykyj, manichejstvujuščij poet (ok. 750—815 g). Očerk iz istorii arabskoj pověstvovatělnoj literatury indo-persidskago charaktera VIII—IX v. (A. L., ein manichäsierender Dichter ca. 750—815 J. Eine Skizze aus der Geschichte der arabischen Erzählungsliteratur indopersischen Charakters) (Trudy po vostokověděniju 1913, XXXVII); 2. A. Grigor'ev. Pověst ob Akirě Premudrom. Izslědovanie i teksty (Erzählung über den weisen Akir. Untersuchungen und Texte). (Čtenija v Imp. Obščestvě istorii i drevnostej 1912—1913). — **CXV.** S. 224—231. Besprechung Voznjak's über: Bibliografia słowianoznawstwa polskiego. Zestawił Ed. Kołodziejczyk (Bibliographie der polnischen Slavenkunde). Krakau 1911. — Mit vielen Ergänzungen aus der ukrainischen Literatur. Bibl. enthält auch die ethn. Literatur (Etnografia) mit den Unterabteilungen: Sitten und Bräuche, Sagen, Märchen, Lieder usw. — **CXVI.** S. 248—249 Besprechung Hnatjuk's über E. Volter, Litovskie varianty legendy o ženskich charakterach (Littauische Varianten der Legende über die Charaktere der Weiber). S. Peterbg. 1912. — **CXVII—CXVIII.** V. Hnatjuk. Zapropaščena zbirka uhroruśkych kazok (Eine verschollene Märchensammlung aus dem ungarischen Ruthenengebiete). 235—243. Unter den Papieren des verstorbenen Literaturhistorikers R. Köhler wurde ein bis jetzt unbekanntes Verzeichnis von 32 ruthen. Märchen aus Ungarn gefunden, welches vom Vf. dem Grazer Professor J. H. Bidermann zugeschrieben wird. Von den Märchen sind manche bis jetzt unbekannt geblieben. — Nr. 2. Die böse Stiefmutter (= Hänsel und Gretel). Nr. 6. Der Teufel und das Spinnmädchen. Nr. 8. Die gute und die schlechte Stiefschwester (= Frau Holle). Nr. 12. Der verzauberte Sarg. Nr. 13. Schneewittchen. Nr. 15. Die drei Königstöchter (= Die zertanzten Schuhe). Nr. 16. Das silberne Pferd. Nr. 17. Die zwei Raben. Nr. 18. Die goldene Ente. Nr. 21. Das kluge Mädchen. Nr. 22. Vom Schäfer und den 3 Drachen. Nr. 23. Was alles aus einem dummen Jungen werden kann (= Zauberlehrling). Nr. 24. Vom Mädchen, welches nie Vater und Mutter gehabt hat (= Schwanenjungfrau). Nr. 25. Das kluge Pferd. 12 Knaben und 12 Mädchen (= Goldhaarige Jungfrau, Baba Jaga). Nr. 27. Das Windmädchen (= Däumling). K.

Buchdruckerei Withoff & Komp., Leoben.

Der cinesische Drachenwagen und die Semiramis-Sage.

Von Karl Kainz (Wien.)

Das Pen-tsao-kang-muk, die klassische tschinesische Naturgeschichte oder besser *materia medica* aus dem Jahre 1590, als deren Herausgeber Wang-ši-čing, der angebliche Verfasser des berüchtigten Sitten-Romanes Kin-p'ing-mei genannt wird, gibt unter dem Titel „Drache" nach dem Ši-čen (Kostbarkeiten des Ši-king, des kanonischen Liederbuches) an, daß der Drache der oberste Herr der beschuppten Reptilien sei und in seiner Gestalt 9 Ähnlichkeiten aufweise:
der Kopf gleiche dem des Kameeles,
die Hörner denen des Hirsches,
die Augen denen eines Dämons,
die Ohren denen eines Rindes (Kuh)
der Nacken dem einer Schlange,
der Bauch dem einer Seeschlange (Frosch?)
die Schuppen denen eines Karpfen,
die Klauen denen eines Falken,
die Hand- und Fuß-Sohlen (Pfoten) denen eines Tigers.

Am Rücken hat er 81 Schuppen zu je 9 angeordnet; die männliche Gattung hat eine Stimme wie eine Kupferpauke, zu beiden Seiten des Maules Bart und unterhalb des Kinnes eine leuchtende Perle. Unter dem Halse sind die Schuppen gegenständig, oben am Kopfe weit aus einander. Die auf den Bergen sind mit Füßen versehen; der Wasserdrache hat keine Füße und kann sich nicht gen Himmel erheben. Sie blasen die Winde und machen den Regen; sie können sich in Wasser und Feuer verwandeln.

Auffallende Ähnlichkeit mit dieser Schilderung des aus 9 Wesen zusammen gesetzten Drachens hat eine Schilderung der Heuschrecke in Gestalt eines Rätsels, die ich der im Insel-Verlage erschienenen Übersetzung von 1001 Tag III 136 f. entnehme. Sie steht in der aus Caylus, Nouveaux contes orientaux stammenden Geschichte von Nurjehan, dem jungen Könige von Mongolistan, der sich im Königreiche Wisapur aufhält, und von der schönen Tarazin Damake (Herzensfreude), welche die Milchtochter der Göttin Malikatada ist und sich Nurjehan zu Liebe einer Rätselprüfung unterzieht, ja ihm schließlich die Kleinodien aus dem Besitze der Feen verschafft. Eines der Rätsel lautet nun: Welches Tier flieht die Welt und vereinigt 7 verschiedene Tiere in sich und haust in unbewohnten Landstrichen? Damake antwortet, daß die Heuschrecke 7 Tiere in sich vereine; denn sie besitze
den Kopf eines Pferdes,
den Hals eines Rindes,
die Flügel eines Adlers,
die Beine eines Kameeles,
den Schwanz einer Schlange,
die Hörner eines Hirsches,
den Bauch eines Skorpiones.

Die tschinesische Fassung ist nicht nur der Bezeugung nach älter, sie bietet auch an Stelle der jungen 7 die alte 9 und folgt bei der Beschreibung sinnvoll der Gestaltung des Körpers. Zu [illegible] dieselben Tiere. Nahe verwandt ist „die vollständige Beschreibung eines pišāča-gestaltigen Gottes", die J. Charpentier, kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie, Upsala 1911 S. 20 aus jainistischer Literatur übersetzt hat. Aus der langwierigen Schilderung heben wir heraus, daß dieser große Pišāča besitzt:
einen Kopf wie eine gedochtene Krippe für [illegible],
Augenbrauen wie Ichneumonschwänze,
eine Nase wie ein Widderhaupt,
einen Bart gleich einem Pferdeschwanze,
hängende Lippen wie die eines Kameeles,
Nägel wie Austernschalen.

Dazwischen werden die anderen Körperteile mit Reißähren (Haare), Wasserkopf (Bauch), Wannen (Ohren), Kochtöpfen (Nasenlöcher), Pflugstielen (Zähne) usw. verglichen. Außerdem trägt dies Wesen
eine Halskette aus Eidechsen,
einen Kranz von Ratten als Schmuck,
Ichneumons als Ohrringe,
einen Gürtel aus Schlangen,
Haare von 5 Farben,
ein großes blauschwarzes Schwert.

Auch ist Charpentiers Anmerkung S. 19 zu beachten, daß man 7 Arten solcher großer pišāca unterschied.

Aus diesem Überblicke gewinnen wir den Eindruck, daß die tschinesische Überlieferung die Vorstellung von dem unholden Tiere in der Ausprägung einer recht alten Stufe bewahrt hat, die wir vorläufig in Indien [illegible] Überlieferung bloß in jungen, ziemlich entstellten Anklängen nachweisen können.

Besteht nun der Drache aus 9 verschiedenen Tieren, so kann es uns auch nicht wundern, ihn mit 9 Kleinen von verschiedener Neigung bezeugt zu sehen. Julius Klaproth gibt in seinem „Verzeichnis der chinesischen und mandschurischen Bücher und Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin", gedruckt Paris 1822, auf S. 118f bei Besprechung des Pin-han ts'ing-wen-kien (Wörterbuch der tschinesischen und mandschurischen Sprache 1734; der tschinesische Herausgeber hat an Stelle der mandschurischen tschinesische Erklärungen beigesetzt, „wovon die zum Worte Drache als Probe dienen mag") eine allerliebste Schilderung solches Inhaltes:

Es gibt 360 Arten geschuppter Tiere und

Haupt derselben ist der Drache. Er wird aus einem Ei geboren . . . . . Während seiner ganzen Lebenszeit erzeugt der Drache 9 Junge, die aber nicht vollkommene Drachen sind; jedes derselben hat eine andere Neigung.

Das erste heißt pi-hi, gleicht einer Schildkröte und liebt alles Doppelte. Jetzt dient es als Postament der Steinplatten mit Inschriften.

Das zweite či-wen. hat die Gestalt eines vierfüßigen Tieres und liebt seiner Natur nach, wartend umher zu schauen. Jetzt bringt man seinen Kopf an den Dächern der Häuser an.

Das dritte, p'u-lao, gleicht einem Drachen, ist aber kleiner; es liebt das Brüllen der Tiere und man stellt es jetzt auf den Glockenknöpfen vor.

Das vierte, p'i-gnan, gleicht einem Wolfe und ist von außerordentlicher Stärke, weshalb es an den Türen der Gefängnisse aufgestellt wird.

Das fünfte, t'ai-t'iet, liebt es, zu essen und zu trinken, weshalb es auf Gefäßen und Schüsseln abgebildet wird.

Das sechste, Kung-hia, liebt das Wasser und wird deshalb an Brückenpfeilern vorgestellt.

Das siebente, yai-tsi, liebt das Töten, weshalb es auf Schwertern abgebildet ist.

Das achte, kin-ni, gleicht einem Löwen und liebt Rauch und Feuer; darum bildet man es auf Rauchfässern ab.

Das neunte, tsiao-t'u, hat die Gestalt einer Muschel und liebt das Verschließen, weshalb es auf Türriegeln und Schlössern angebracht wird.

Leider ist die Aufzählung der Tiere, denen die Drachenjungen gleichen, beim fünften, sechsten und siebenten nicht vollständig durchgeführt; man sieht aber, daß diese Reihe offenbar stark von der obigen abwich. Auf jeden Fall erinnert uns dieser tschinesische Herr Nesso mit seinen *niun nessinchlînon* an die iranische „Wölfin" Paþwana, über die man G. Hüsing, Iranische Überlieferung S. 158 nachlesen muß. Hüsing unterscheidet dort zwischen einer alten Neunzahl, die noch heine Namen für die jungen Wölfe kannte, und einer späteren Siebenzahl aus einer Zeit, die für die Herrn Wölfe auch Namen bereit legte. Aus den 5 oder 6 Namen, die Hüsing seiner Awesta-Stelle (Jašt 19, 41) abgewinnt, läßt sich zum Vergleiche mit unseren tschinesischen Drachenjungen vor der Hand noch nichts Rechtes gewinnen; doch sieht man, daß es auch eine Reihe von 9 Namen gegeben hat, die nicht den Eindruck später Auffüllung macht, und die vielleicht einmal, namentlich wenn sie aus Varianten sich berichtigen ließe, — auch für das Awesta Ertrag liefern könnte.

Wiederholt betonen unsere Quellen die Fähigkeit des Drachen, sich zu verwandeln. Die älteste Angabe darüber bietet wohl Kuan-tsi (700 v. Chr.?), der erklärt, der Drache könne sich nach Wunsche bis zur Größe einer Seidenraupe verkleinern und dann wieder so aufblähen, daß er den Raum zwischen Himmel und Erde füllt. Wenn er empor zu steigen wünscht, erhebt er sich (wohl mit Hülfe seiner Flügel) bis zu den Wolken; wenn er herab sinken will, geht er so tief, bis er unter den Quellen der Tiefe (richtig: verborgenen Quellen) verschwindet. Diese Vorstellung von der Verwandlungsfähigkeit des Drachen finden wir auch in armenischer Sage vom Schlangenberge am Araxes (v. Haxthausen, Transkaukasia I, die in der indischen Märchenliteratur ein bis in die Einzelheiten überein stimmendes Gegenstück bei J. H. Knowles, Folk-Tales of Kashmir: the Philosophers Stone, hat). Zu gewissen Zeiten im Jahre sind dort die Schlangen in solch ungeheurer Zahl, daß kein Mensch und kein Tier dem Berge zu nahen wagt. Außer den gewöhnlichen Schlangen gibt es dort auch solche, die zu den höheren Ordnungen der Geschöpfe gehören. Wenn nämlich eine davon 25 Jahre alt geworden ist, ohne daß ein Mensch sie gesehen hat, wird sie zu einem Drachen und erhält die Gabe, ihren Kopf in den eines jeden anderen Tieres zu verwandeln, so Menschen und Tiere täuschend. Erreicht sie in gleicher Weise 60 Jahre, so kann sie sich nach Belieben vollständig verwandeln und erhält den Namen Juha (Ausdehnung). Hier ist also die Verwandlungsfähigkeit in ihrer offenbar älteren Form als Fähigkeit erhalten, sich in die Gestalt von Lebewesen zu verwandeln, und zwar, wie wir nun leicht raten können, doch wohl in die Gestalten der 9 Tiere oder Wesen, die etwa den 9 Reichen entsprechen. Denn einen anderen Sinn dürfte die Zusammensetzung des alten Drachen aus 9 Tieren oder die Verteilung der Eigenschaften und Wachposten auf seine 9 Jungen doch ursprünglich schwerlich gehabt haben. Und wir können auch weiter raten, daß es dem mit solchen Fähigkeiten ausgestatteten Drachen leicht sein muß, Ziele zu erreichen, die sich sonst nicht erreichen lassen, also zum Beispiele auch an Orten einzudringen, die von besonderen Gefahren oder Wächtern umgeben sind. In der Tat finden wir Drachen als Beförderungsmittel zu solchen Zielen ebenfalls in der tschinesischen Überlieferung.

Ein drachenartiges, geflügeltes Reittier, welches von verschiedenen Wesen mit verschiedenen Eigenschaften begabt wird und seinem Reiter den Zuflug zur wohlbewachten Prinzessin ermöglicht, den Garuda, das hölzerne Pferd, u. dgl. kennen wir aus den Märchen reichlich; daneben auch den anderen Fall, daß der Held selbst verschiedener Tierverwandlungen mächtig ist und zu seiner wohlbewachten Geliebten ein-

dringt (Wieland). Bequemer aber ist es, wenn er, statt sich selbst zu verwandeln oder auf dem

Abb. 1.

verwandlungsmächtigen Drachen zu reiten, mit einem Drachenwagen (Wolkenwagen jün-č'e) feierlich angefahren kommt. Abbildungen solcher Drachenwagen und beschreibende Texte dazu (s. Abb. 3 und 4) bietet das Šan-hai-King (Buch der Meere und Länder), das die Geographie der außerhalb Tschinas liegenden Länder behandelt und zum ältesten Hausbestande der tschinesischen Literatur gehört. Es geht zum Teile auf das angeblich von Konfutse gesammelte Šu-King zurück, und schon Ssi-ma-ts'ien, der älteste uns erreichbare tschinesische Geschichtsschreiber (bis etwa 86 v. Chr.), kennt es, mißt aber seinen fabelhaften Angaben über Jü, den Begründer der Hia-Dynastie (2205 v. Chr.!), der als Fremder aus dem Westen und von dunkler Hautfarbe geschildert wird und in den sogleich zu behandelnden Texten eine wichtige Rolle spielt, keinen Glauben bei. Die Dichter entnahmen ihre mythischen Gestalten und Anspielungen hauptsächlich diesem Buche, dessen Abbildungen auf 6 Vasen des Kaisers Jü, welche seine Taten darstellten, zurück gehen sollen, aber später entstanden sein dürften, als der sie jetzt begleitende Text. Meine Ausgabe wurde 1884 gedruckt, und der tschinesische Herausgeber weist in der Vorrede darauf hin, daß ihre Bilder besser den Beschreibungen entsprechen als die anderer Ausgaben.

In Abb. 3 und 4 sehen wir den Drachenwagen in den Wolken fahren; in Abb. 4 sind auch die Menschen mit den sonderbaren Eigenschaften zu sehen, von denen die Texte sprechen, und ein Vogel, der auf einem Felsvorsprunge steht und dessen Kopf merkwürdig befiedert ist. In Abb. 3 fliegt ein doppelköpfiger Vogel über den Drachen. Beide Male sind die Drachen an die Deichsel des Wagens geschirrt. Das ganze Fahrzeug erinnert in Folge dessen höchst auffällig an ähnliche babylonische Bilder, die ich in Abb. 1 und 2 daneben stelle. In Abbildung 2 sind die Stangen, an denen die Drachen in ruhiger Stellung, vor dem Altare dem Opfer zusehend, hängen, vielleicht nur in Folge einer Nachlässigkeit des Künstlers nicht mit der einfach gezeichneten Wagendeichsel verbunden. Jedes Falles handelt es sich nicht etwa bloß um vor dem Wagen aufgepflanzte „Feldzeichen" oder dergleichen, denn in der sonst genau entsprechenden Abb. 1 ist die Deichsel doppelt gebildet, auch mit je einem Zügel den Wimpelstangen des Wagens verbunden, und mit einem verzierten (gekrönten?) Drachenkopfe abgeschlossen, hinter dem, wie die doppelte Verzierung andeutet, wohl noch ein ähnlicher, zweiter zu denken ist. Während aber Abb. 3 und 4 die beiden Drachen, so weit man sehen kann, nicht von einander unterscheiden, wurden sie im alten Babylon, wie Abb. 2 zeigt, verschieden gebildet. Der eine hat Geierkopf, der andere Löwenkopf mit Schakalohren; darüber und über das Vorkommen dieses Drachenpaares auf Grenzsteinen hat F. Hommel in Memnon I 209 (dazu Taf. II, Abb. 6—10) ausführlich gehandelt. Es ist also wichtig, daß in einer von W. Grube, Gesch. der chin. Lit., Leipzig 1909, S. 220, unter den Dichtungen aus dem Zeitalter der Han angeführten Hymne zur Feier der Wintersonnenwende, der schon naturphilosophisch auf die Regenwolke ausgedeutete Drachenwagen folgender Maßen beschrieben wird:

Sieh, wie der Gottheit Wagen
dunkle Wolken um sich sammelt!
Von fliegenden Drachen gezogen,
mit Federn und Fahnenschmuck,
steigt die Gottheit nieder
wie auf Windesrossen.
Zur linken den blauen Drachen,
zur rechten den weißen Tiger
kommt die Gottheit heran:
Wunderbar ist ihr Nahen,
Regen sendet sie voraus,
der sich ringsum verbreitet.

Hier sind es also 2 verschiedene Tiere, die den Wagen ziehen, der „blaue Drache" und der „weiße Tiger", die offen sichtlich noch genuer

a

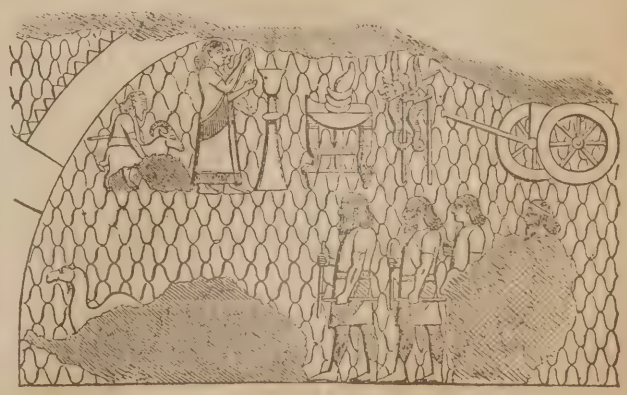

Abb. 2.

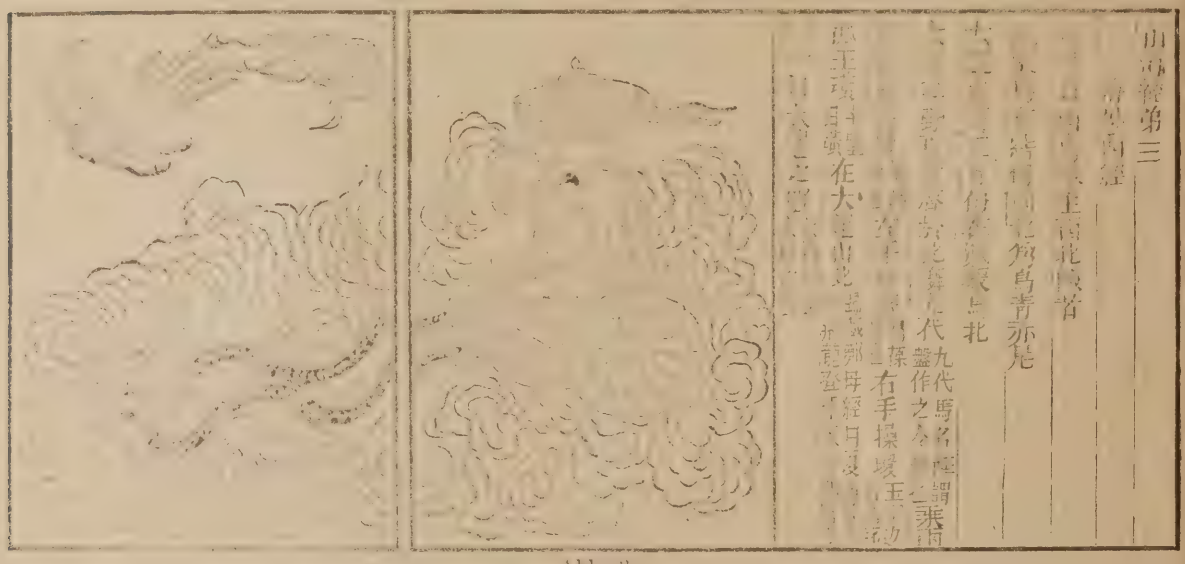

Abb. 3.

Mitte der großen Wüste gibt es einen Berg

Der Text zu Abb. 4 lautet: *Im Süden des*
Schwarzen Wassers ist der hohe Berg. Auf

[illegible] v. Chr.) von Si-wang-mu [illegible] [illegible] wurde. [illegible] 5. [illegible] Philosoph [illegible]

[illegible] Jahrhunderts [illegible] Schilderungen [illegible] entsendet auch zwei azurfarbene Vögel, die [illegible] und [illegible] Abb. 3 wohl in den [illegible] müssen. Bei [illegible] wang-mu dem Kaiser [illegible] stattete, sollen diese [illegible] Westen her vor dem [illegible] haben. Und wenn [illegible] 123. Buche des Ši-ki [illegible]

[illegible] zu [illegible]

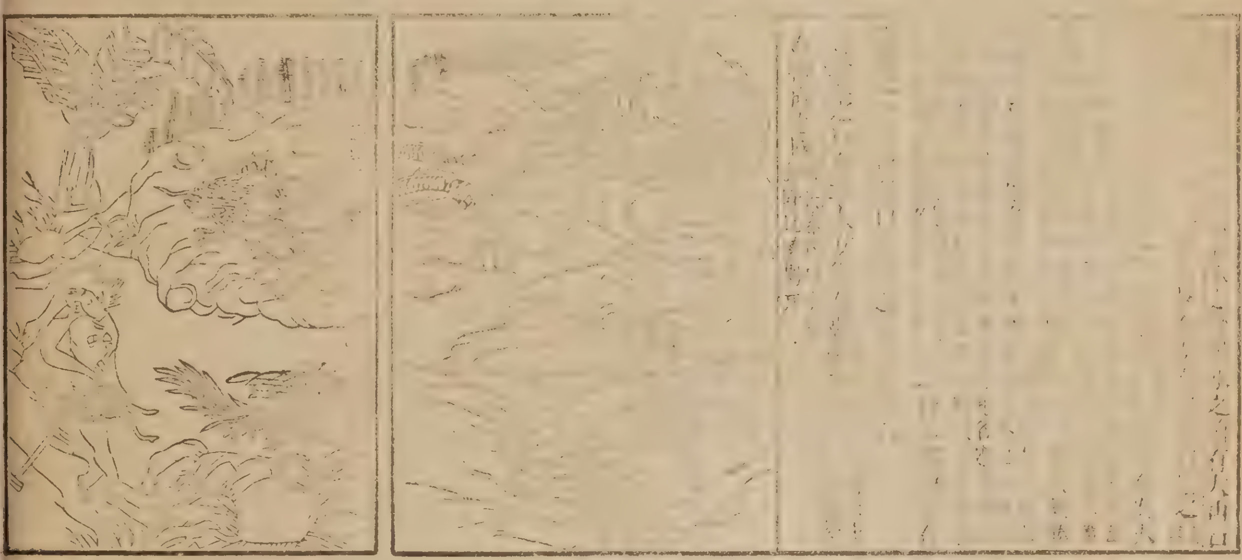

Abb. 4.

Die Si-wang-mu wohnt auf dem Edelsteinberg; zu dem Berge Kuen-lün und dem [illegible] Wasser- kann man nur mit einem Drachengespanne gelangen. Es gibt dort einen [illegible] Vogel, der von [illegible] gefüttert [illegible],

so ist das wohl wieder derselbe wunderbare Bote.

Auch das Drachengespann bleibt nicht immer genau das Gleiche. Das Pei-wen-jün-fu (Wörterbuch aller zusammengesetzten Ausdrücke [illegible]) auf kaiserlichen Befehl herausgegeben [illegible] dem Schlagworte „Wolkenwagen" [illegible] dem Šui-king-čü an: *[illegible] Berge wohnenden Geister [illegible] weißen Hirschen bespannten W[illegible] den Kaiser Wu der Han-Dynastie [illegible]* Čuen-wu-či ebd. fand die Zusammenkunft im 7. Monate am 7. Tage zur 7. Nachtstunde statt, und Si-wang-mu kam auf purpurnem Wolken-

[illegible] wandeln und wieder Vernunft erlangen. Der [illegible] Wu [illegible] ihn [illegible] Da [illegible] [illegible] Palast [illegible] jedoch [illegible] Glanz nicht ertragen, und auf seine [illegible] war nur das W[illegible]

Seit er dies gesehen, [illegible] Sehnsucht ergriffen, daß er alle Regierungsgeschäfte, seine Bediensteten und seine Weiber,

vernachlässigte. *Er befahl nun, das Gespann von 8 Hengsten anzuschirren: rechts das Stangenpferd Hoa-liou* (ein braunes mit schwarzer Mähne und schwarzem Schweife) *und links Luk-rï* (Grünohr), *rechts als äußeres Pferd Čik-ki* (roter Hengst) *und links Pek-čï* (Schimmel). *Den Wagen lenkte der Wagenmeister Tsao-fu. Begleiter war Tsi-hop. Beim Gespanne des zweiten Wagens war das Stangenpferd rechts Čü-hoang* (gelb), *links Jü-lün* (das überschreitende Rad), *links als Außenpferd Tao-li* (der Räuberrappe) *und rechts Šan-tsi-pek-jao* (Pracht der Bergcypresse oder Thuja). *Den Wagen lenkte der Wagenmeister Šen-pek, Begleiter war Pen-žuna. Sie fuhren 1000 Meilen weit bis zum Lande der Kiu-seu* (wahrscheinlich ein Hunnenstamm, der auch im Tribute des Jü erwähnt wird). *Die Kiu-seu boten dem Könige Blut des weißen Kranichs* (Symbol der Langlebigkeit) *zum Trinken an und Milch von Rindern und Pferden zum Waschen seiner Füße. Auch die zwei Leute der Wagen tranken, und dann kamen sie in der folgenden Nacht zum Fuße des Kuen-lün-Gebirges an der Nordseite des roten Wassers. Am anderen Tage erstieg der König den Hügel von Kuen-lün, um den Palast des Hoang-ti* (der 3. Kaiser von Čina, angeblich 2697 v. Chr.) *zu sehen, und errichtete ein Zeichen für die Nachwelt.*

Hierauf besuchte er die Si-wang-mu, und sie tranken sich oberhalb des grünen Jaspis-Sees zu. Si-wang-mu ließ den Kaiser Lieder singen. Der Kaiser sang mit ihr im Reime; seine Worte waren traurig. Dann besichtigte er den Ort, wo die Sonne untergeht; sie macht in einem Tage einen Weg von 10000 Meilen. Der König seufzte dann und sagte: Eigentlich bin ich ein Mensch, der nicht seine Pflicht erfüllt, mehr Freude an Vergnügungen findet. Die Nachwelt wird meine Fehler tadeln.

Die Fortsetzung der Geschichte deutet das Bambusbuch (legendäre Annalen, angeblich 279 n. Chr. entdeckt) an: *Im Jahre 17 seiner Regierung unterwarf der Kaiser den Westen bis zum Kuen-lün-Gebirge; er besuchte die Si-wang-mu. Dasselbe Jahr kam die Si-wang-mu zu Hofe; sie war im Palaste von Čao.* Eine Anmerkung fügt hinzu, daß der Kaiser bei dieser Unternehmung im Norden 1000 Meilen über fließenden Sand und 1000 Meilen über Federhaufen reiste. Jedes Falles folgt auf den Besuch ein Gegenbesuch. Die Erzählung selbst enthält im verwandlungsmächtigen Zauberer, der wie ein Gott verehrt wird, starke Anklänge an Anromanjus bei Ažiš-Dahaka=Jama, dann an den Turmbau und an die Versuchung durch den Bösen, der dem Herrscher die Herrlichkeit der überirdischen Welt zeigt, dann an den Verkehr des Salomo mit der Königin von Saba, bei dem wieder ein Vogel (der Wiedehopf, *huthut*) die Botenrolle spielt. Die zwei Wagen und vier Wagenlenker sind wohl junge Erweiterung, ebenso von den 8 Hengsten mindestens um vier zu viel; denn nur bei den 4 ersten ist die Verteilung der Farben: braun, grün, rot, weiß streng durchgeführt. Es handelt sich offenbar sichtlich um die Symbolik der Weltgegenden und um eine philosophische Verdoppelung der zwei gegensätzlichen Drachen (blauer Drache, weißer Tiger) zu vier Drachen-Pferden am mystischen Wagen der Gottheit. Der Vergleich mit den 4 verschiedenfarbigen Reitern der Apokalypse oder mit der Merkaba der Juden liegt nahe. Die Zuordnung von 4 Drachen zu den 4 Weltgegenden und einem fünften zur Mitte, die der kosmologischen Symbolik der Činesen geläufig ist, zeigt, daß wir mit unserer Erklärung des vierfarbigen Gespannes auf dem rechten Wege sind.

Es erübrigt nun noch ein Blick auf Si-wang-mu selbst. Den Angaben von Meyers in seinem Chinese Readers Manual Art. 330 und 572 folgend, heben wir aus den Nachrichten über sie hervor: Von ihrem Berge sollen der blaue, weiße, rote und schwarze Fluß ausgehen (Šan-hai-king). Der Berg ist von Geistern bewohnt, welche auf seinen Terassen Sesam und Koriander anbauen durch deren Genuß man Langlebigkeit erlangen, könne. Es stehen dort 12 Edelsteintürme, alle aus fünffarbigem Jade; dort wachse auch der Chrysopras-Wald, der Baum des Lebens aus Jade, und zu Füßen des Berges befinde sich der Edelsteinsee. Nach Hoei-nan-tsi wachsen auf dem Berge Bäume und Körnerfrüchte. Die Bäume sind aus Edelsteinen und werden den Weltgegenden zugeordnet. Vom Norden fließt das gelbe Wasser, das in 3 Windungen zur Quelle zurück kehrt; das schwarze Wasser kommt aus einem hohlen Felsen und fließt in den beweglichen Sand. Das Land der Si-wang-mu ist also das Paradies mit den Bäumen und Strömen; ihr Berg mit seinen wohlbepflanzten Terassen erinnert uns aber auch an die sagenberühmten hängenden Gärten der Semiramis. Moses von Khorene (487 n. Chr. gest.) berichtet in seiner armenischen Geschichte I 15, daß *Šamiramat* das Schloß Wan am Wan-See, von den Armeniern *Samirama-kert* (Stadt der Samiram) genannt, aus Steinen verschiedener Farbe erbaut und mit Terassen und riesigen Felswohnungen ausgestattet habe. Das Gleiche berichtet Lukas Inǰiǰian in seiner in armenischer Sprache verfaßten allgemeinen Geographie Asiens (Venedig 1806 Band I: Groß-Armenien, Türkisch-Armenien, Pašatik Wan S. 138 f., 178—186) und der Araber Mas'ūdi (943 n. Chr. Ms. von Outroy, Bibliothèque Nationale, Paris, I 96 Moruǰ

eddheheb). Er nennt die Königin *Samiram*. Da in *Si-wang-mu* das Zeichen *wang* in alter Sprache den Lautwert *mar* gehabt hat, lautete der Name früher etwa *Si-mar-mu*, was an *Samurama* in der Tat sehr nahe anklingt. Die auffällige Ähnlichkeit des von beiden Gestalten Berichteten unterstützt die Beobachtung, daß in der Tat auch derselbe Name vorliegt.

Auch äußere Anhaltspunkte weisen in diese Richtung. Ssi-ma-ts'ien berichtet in seinem Geschichtswerke: *Die Tiao-či sind etwa 1000 Meilen von den Ngan-sik* (alte Namensform: *Ar-šak*, Reich der Aršakiden), *nahe dem Westmeere* (Kaspi-See). *Es ist dort heiß und feucht, der Boden wird bebaut und bringt Reis hervor; es gibt dort große Vögel mit Eiern wie ein Wasserkrug. Unter der Bevölkerung sind zahlreiche Nomaden, die kleine Fürsten haben. Ngan-sik unterjochte sie und machte sie zu seinen Außenstaaten. Die Leute sind geschickte Taschenspieler. Die Überlieferung unter den alten Leuten von Ngan-sik geht dahin, daß bei den Tiao-či sich das leichte Wasser und die Si-wang-mu befindet — aber gesehen hat sie niemand.* Hier beruft sich also der tschinesische Geschichtsschreiber auf arsakidische Überlieferung, die den Aufenthaltsort der Si-wang-mu zu den Tiao-či in die Nähe des Kaspi-Sees verlegte, also gerade in jene Gegend, in welcher wir nach armenischer Überlieferung Semiramis am Wan-See bezeugt haben.

Der Wohnsitz der Si-wang-mu war also das Schloß Wan am Wan-See, und erst später, als die tschinesische Macht von Persien wieder abgedrängt wurde und die Erinnerungen an diese Gegend verloren gingen, verlegte man, da man nichts Besseres wußte, die fragliche Gegend nach dem Pamir. Daß Semiramis nach der assyrischen Geschichte um 810 v. Chr., der Besuch der Si-mar-mu bei dem Kaiser Mu aber nach tschinesischer Rechnung um etwa 950 v. Chr. anzusetzen ist, mag man als Zufall bei Seite stellen: auf keinen Fall aber kann es uns jetzt noch wundern, daß die im Zusammenhange mit ihr abgebildeten Drachenwagen an die babylonischen erinnern.

Die neun Karšaware.

Von Georg Hüsing.

In meiner „Iran-Überlieferung“ hatte ich S. 26/27 darauf aufmerksam gemacht, daß an Stelle der heute überlieferten Siebenzahl der Karšaware[1] ursprünglich wohl eine Neunzahl stand. Es war nicht allzu viel, was ich dafür ins Feld führen konnte:

1. Die Bedeutung der Neunzahl, an deren Stelle in Iran auch in anderen Fällen eine Sieben (oder Zehn) getreten ist,[2] während eine alte Sieben überhaupt nicht belegbar wäre.

2. Die Überlieferung von 9 Welten bei den Nordgermanen, eine sachliche Gleichung, die freilich erst dann eine solche ist, wenn sich für Iran die Belege häufen; ein solcher ist aber wohl schon

3. Die Neun- oder Zehnzahl der Länder in Widēwdāt 1, wo das Metrum wegen der Ordinalia schon keine 11 gestattet, geschweige denn die heute überlieferte Zahl 16 — darüber an anderem Orte mehr.[3]

4. Die Neunzahl der Menschengattungen, die zur Besiedelung der Karšaware dienen, während von Martija und Martijānā wieder 7 Paare abstammen sollen, die in Wahrheit doch den 9 Menschengattungen entsprechen werden.

Weiter konnte ich damals nicht gehen und mußte es dem Leser überlassen, ob er meine Ansetzung billige oder nicht.

Inzwischen aber bin ich auf eine Stelle gestoßen, an der man schon rein äußerlich sehen kann, wie man hier eine Verszeile gestrichen hat, um eine ursprüngliche Neunzahl der Karšaware auf eine Siebenzahl zu verkürzen, woraus sich gleichzeitig ergibt, daß auch die Neunzahl der Namen das Ältere ist, und daß uns bisher zwei Namen fehlen, die möglicher Weise auch noch einmal zu entdecken sind.

Diese Stelle ist 10. Jašt (an Miθra[4] 15, wo von 2 Vierzeilern dem ersten die 4. Zeile fehlt, die die Namen zweier Karšaware enthalten haben muß. Ich begnüge mich mit dem Abdrucke der Umschrift, indem ich die Namen der Karšaware sperre:

Awi Arzahi, Sawahi,
Fradadafšu, Widadafšu
Worubaršti, Worujaršti
— — — — — — — — —
Awi imat karšawarə[m]
jat Hwaniraþəm bāmijəm
gawašajanəm bešazjām
Miþro sūro adidāti.

Man kann den ursprünglichen Wortlaut von Awestastellen nie beschwören, aber es dürfte

[1] Man könnte auch *Karšuwar* lesen, auf jeden Fall ist das Wort dreisilbig nach Ausweise des Metrums und „*Karšwar*“ ist für das Awesta unbedingt falsch.

[2] Vgl. hierüber meine „Iranische Überlieferung und das arische System“ (Mythol. Bibliothek II 2, Leipzig 1909) S. 8 ff. und Wolfgang Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in Mythenhaltiger Überlieferung in Mitth. d. Wiener Anthropologischen Gesellschaft XL (1910) 100—150.

[3] Sieh jetzt in den Mitt. d. Geogr. Ges. in Wien 1919 S. 400 (Georg Hüsing: Widēwdāt I und die Heimat des Awesta).

[4] Also gerade derjenige Jašt, der durch seine altertümlichen vormazdaistischen Anschauungen immer aufgefallen ist.

wenige Stellen geben, an denen man so deutlich sehen könnte, wie einerseits eine Zeile weggefallen ist und andrerseits, was in dieser Stelle allein gestanden haben kann: zwei reimende, viersilbige Namen zweier weiterer Karšaware. Zugleich aber sehen wir auch, daß es wirklich nur neun, nicht zehn waren, denn die erhaltenen werden zu den Weltgegenden in Beziehung gesetzt und Hwaniraþem lag in der Mitte. Dann können wir aber außer ihm nicht 6, sondern nur 8 gebrauchen, und wie durch die gewaltsame Einführung der Siebenzahl aller Zusammenhang zerstört ist, ersehen wir aus der überlieferten Einteilung:

Osten = Sawahi
Westen = Arzahi
Süden = Fradadafšu und Widadafšu
Norden = Worubaršti und Worujaršti.

[illegible]

denn es gehören natürlich immer zwei zusammen, die mit einander reimen, und vermutlich lagen die reimenden Paare einander gegenüber, sodaß [illegible] im Spiele ist und die äußeren 8 Karšaware [illegible] noch nicht entscheiden und ebensowenig, ob etwa 9 verschiedene Farben den Karšawaren entsprachen; doch dürfte Beides bereits so nahe [illegible]

[illegible] das Durchdrücken von 6 Weltgegenden denken: es [illegible] Oben und Unten hinzu gefügt worden.

Ich [illegible] jeden Zweifel aufgeben und einräumen, daß unsere „[illegible]" ganz [illegible] sei. Aber wir können noch einen weiteren Beleg erbringen: **Jedes Karšawar hat auch seinen besonderen Heiland gehabt**, deren Namen uns noch überliefert sind, und auch [illegible] der heutigen Überlieferung wieder auf eine entsprechende [illegible] daß die Dinge früher ganz anders gemeint waren.

J. Darmesteter hat im 2. Bd. seiner Études iraniennes S. 206 darauf aufmerksam gemacht, daß im 13. Jašte (an die Frawaši) 128 die Namen von 9 Heilanden stehen, deren 7 im Dādistān 7 Karšawaren zugeteilt sind. Also kennen wir sogar die Namen der beiden Heilande für die beiden fehlenden Karšaware! Und wie er sind die Namen von 8 Heilanden paarweise gereimt und dem entsprechend auch den reimenden Paaren der Karšaware zugeteilt:

Rōčas-čašman — Arzahi
Hwar-čašman — Sawahi.
Frādat-hwarənō — Fradadafšu
Widat-hwarənō — Widadafšu.
Woru-namō — Worubaršti
Woru-sawō — Worujaršti

Und wir können nunmehr wohl erraten, daß die Namen der beiden fehlenden Karšaware mit „Uhšjat"- begannen, denn der 7. und 8. Heiland heißen:

Uhšjat-rta — [Uhšjat- — —]
Uhšjat-nəmah — [Uhšjat- —]

Die Entsprechungen sind glatt zum Ablesen, nur bleibt es fraglich, ob in der vierten Zeile auf beiden Seiten je „*War'a*" oder „*Wi'ad*" zu lesen sei oder ob die Überlieferung hier das Richtige hat.

An Scharfsinne wie an [illegible] hat es Darmesteter [illegible] und doch [illegible] daß doch jetzt der 7. und 8. Heiland auch je ihr Karšawar verlangen. Ihm fehlte die Vorstellung, daß man doch mit 9 Karšawaren zu rechnen habe, und solche [illegible] muß und die man [illegible] Hypothese oder Phantasie nennen möge, ist es gerade, die neue Erkenntnisse erschließt, indem sie eben den Gedankengang lenkt.

Mit Rechte bemerkt übrigens Darmesteter wohl, daß das *Woru* der 4 Namen nicht dem z. B. in *Woru*- [illegible] auftretenden entspricht, da es im Dādistān durch [illegible] ersetzt [illegible] wie [illegible] durch [illegible]; doch kann das auch nicht als sicher gelten, da ja die Pahlawischrift [illegible] der beiden Karšawar-Namen falsch aufgefaßt haben kann.

Einen weiteren mir sehr schwer wiegenden Beleg sehe ich darin, daß im 10. Jašte 45 von Miþra, dem Hüter der Karšaware, erklärt wird, daß er 8 Gehilfen dabei habe: das können nur die 8 oben Aufgeführten sein, und in dieser Auffassung ist also **Miþra der neunte Heiland**, wodurch der spätere Mithra-Kult in ein helleres Licht gerückt wird; in der Zeit, die 7 Karšaware kannte, hätte diese Achtzahl der „Gehilfen" nicht entstehen können: sie allein schon bewiese unwiderleglich, daß die alte Zeit eben **neun** Karšaware annahm.

Jetzt dürfte es lohnend sein, daß jemand einmal untersuchte, ob nicht auch die Inder ursprünglich neun Dwipa gehabt haben, und ob man annehmen dürfe, daß in Iran die Neunzahl der Karšaware unter indischem Einflusse durchgesetzt worden sei, oder gar umgekehrt. Die Sanskrit-Übersetzung gibt *Karšawar* durch *Dwipa* wieder.

Zu Mitra I, Sp. 258.

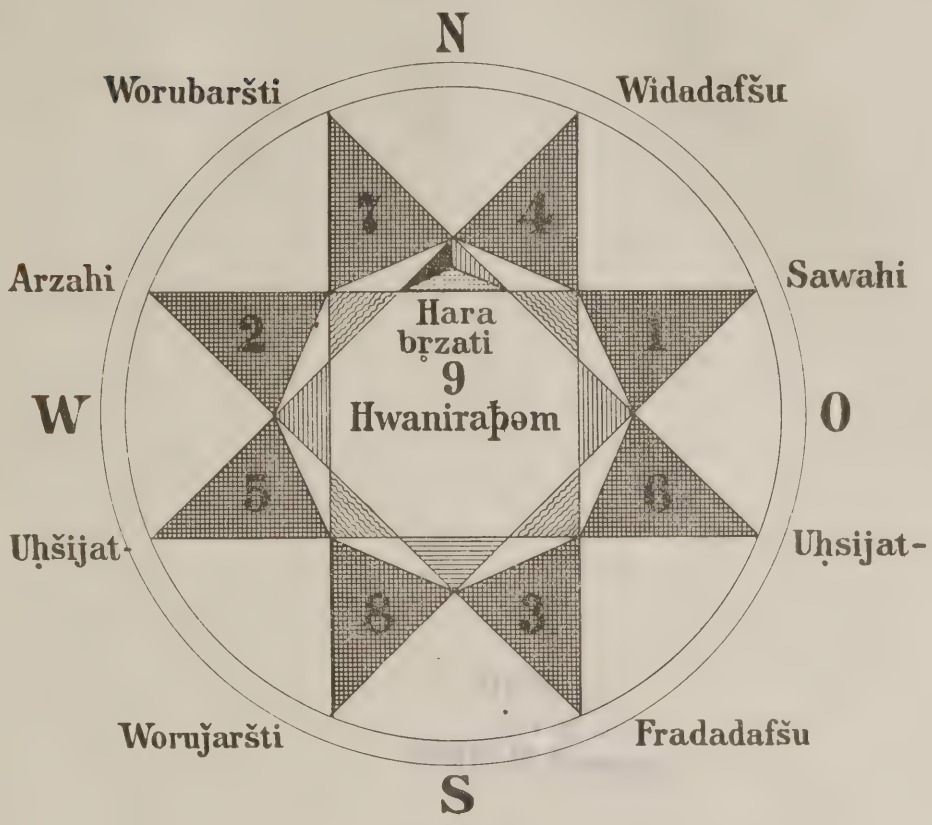

Abb. 2

Abb. 3.

THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

Zu den neun Karšawaren.

Von Wolfgang [illegible]

Mir scheint, [illegible] sammt der Reihenfolge der [illegible] äußeren Karšware genauer bestimmen können.

Ausgehen müssen wir [illegible] vom Bundahišn XI (p. 32 ff. West). Dort heißt es, daß die sechs Teile um Hwanirapəm zusammen ebenso groß sein sollen wie dieses selbst. Man hatte dabei offenbar die Gestalt der Abbildung 1 vor Augen; denn eine andere einfache geometrische Anordnung, welche obiger Bedingung genügte, ist nicht zu finden. Sie ist uns auch sonst aus jüdischen Quellen als [illegible] bekannt und wird in der Kabbala als kosmologisches Symbol mannigfach verwendet. Bei den nahen Berührungen der Juden mit den [illegible] während der babylonischen Gefangenschaft und auch später wäre es durchaus nicht ausgeschlossen, [illegible] Iran entlehnt haben. Doch wollen wir dieser Frage jetzt nicht weiter nachgehen, sondern untersuchen, welche Schlüsse sich aus dem späteren siebenteiligen Weltbilde auf das ältere neunteilige [illegible].

Der Bundahišn will, daß zwischen Worubaršti und Worujaršti ein großer Berg den Weg von Karšawar zu Karšawar verlege. Da Worubaršti und Worujaršti den Norden ausmachen sollen, muß es sich um den Nordberg handeln, um die *Harā brzaiti*, und daran ist festzuhalten, wenn auch die alten nördlichen Karšware, wie wir gleich sehen werden, offenbar andere sind.

Abb. 1.

Sucht man ein entsprechendes Gegenstück für [illegible]

[illegible] im Osten [illegible] Arzahi (Westen) [illegible] und erwäge, daß [illegible] neben Worubaršti [illegible] Bedeutung hat) [illegible] zum Norden gehören [illegible] auf die [illegible] Seite. Denn es läßt sich auch nach dem [illegible] der [illegible] Namen keine andere [illegible] als die nach dem Oktagramm [illegible] aufzeigen. [illegible]

[illegible]

also offenbar als weiß im Gegensatz zu den anderen Karšwaren, die [illegible] hatten; [illegible] — denn [illegible]

Ein merkwürdiger [illegible] des [illegible] Weltbildes [illegible] in Abbildung 4 nach [illegible] wiedergegebene achteckige [illegible] Und Abbildung [illegible] (von [illegible] Peiser, [illegible] Landkarte des 9. Jahrh. v. Chr.?) zeigt, hat außen ebenfalls zackenförmige, vielleicht als Stücke eines Heptagrammes gedachte Weltteile. Es fehlt also durchaus nicht an älteren und jüngeren

Abb. 4.

Gegenstücken zu dem oben entworfenen iranischen Weltbilde. Daß aber Abbildung 3 (aus Ninua) und 5 (babylonische Weltkarte) für den babylonischen Ursprung dieses Weltbildes nicht angeführt werden dürften, möchte ich doch noch ausdrücklich betonen. Der 8strahlige Stern gehört nach Elam (s. Memnon IV), und ich hoffe, demnächst die kosmologische Bedeutung einiger anderer auf dem Achtecke beruhender Symbole des alten Elam in einer Weise klar stellen zu können, daß hiedurch auch die Zugehörigkeit des iranischen Weltbildes zur elamischen Schichte aus neuen Zusammenhängen deutlich werden dürfte.

Antworten.

Zu Mitra Sp. 114, Anfrage 1:

Ḥamza al Iṣpahani scheint mir etwas in die Worte des Imru'ulquais hinein gedeutet zu haben, was in diesen nicht steht. Der Dichter meint wohl, daß Justinianus als „Beschnittener", d. h. ohne Vorhaut, zur Welt gekommen sei, sich aber künstlich eine gebildet oder die kleine verlängert habe, was im Altertume öfter geschah.[1] Diese Operation, das „Ziehen der Vorhaut", *ἐπίσπασις*, wird an zahlreichen Stellen im Talmud erwähnt (z. B. Jebamot 72 a, jer. ebd. VIII 9, Pe'ah I 16 b). Eine solche künstliche Vorhaut, die das Glied nicht ganz deckte, wird eben Justinianus gehabt haben, und der Dichter vergleicht sie mit dem neuen Monde, der die Scheibe nicht deckt. So lag ein beißender Spott in seinen Worten. Möglicher Weise ist auch die ursprüngliche Beziehung zwischen Mond und Beschneidung auf das Wegziehen des dunklen Gehäuses von der Mondscheibe zurück zu führen (vgl. Mon. Talm. I 208 Nr. 722).

S. Funk.

In der Agada der Kleinen Welt bei Jellinek, Bet-ha Midraš V 57 ff. (= Monumenta Talmudica I 257), ist eine Parallele zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos durchgeführt: *Der Heilige, gelobt sei er, schuf in der Welt die Wolke, den Bogen, Blitz-Fackel, den Schnee, den Regen. Und sie alle schuf er auch beim Menschen . . . Der Bogen ist das Bundeszeichen für den Menschen; denn es steht geschrieben: „Dies ist das Zeichen des Bundes"* (Gen. IX 12). *Und beim Menschen* [von der Beschneidung] *steht ebenfalls „Bund"; denn es steht geschrieben: „Und mein Bund soll sein an euerem Fleische zum ewigen Bündnisse"* (ebd. XVII 13). Voran gegangen ist eine mikrokosmische Deutung der 12 Tierkreiszeichen, in der es u. A. heißt (Mon. Talm. I 256 f.): *Der Bogen* [Schütze], *das ist das Glied des Menschen; denn es heißt: „Und es saß in Stärke sein Bogen"* (Gen. IL 24). Der Bogen als Sternbild des Schützen ist deutliche spätere Umgestaltung: der Bogen als Bundeszeichen am Himmel (und am Gliede des Menschen) ist der Bogen des Mondes (LXX richtig *τόξον*, nicht *ἶρις*; vgl. die überein stimmende Auffassung von E. Böklen, Arch. f. Religionsw. 1901,

[1] Vgl. Schürer, Gesch. d. Juden I⁴ 194, wo die Belege und die Literatur darüber zusammen gestellt sind. Die Beseitigung der Beschneidung (I M. I 15) hatte den Zweck, sich dem Spotte der Heiden in den Bädern und Ringschulen zu entziehen.

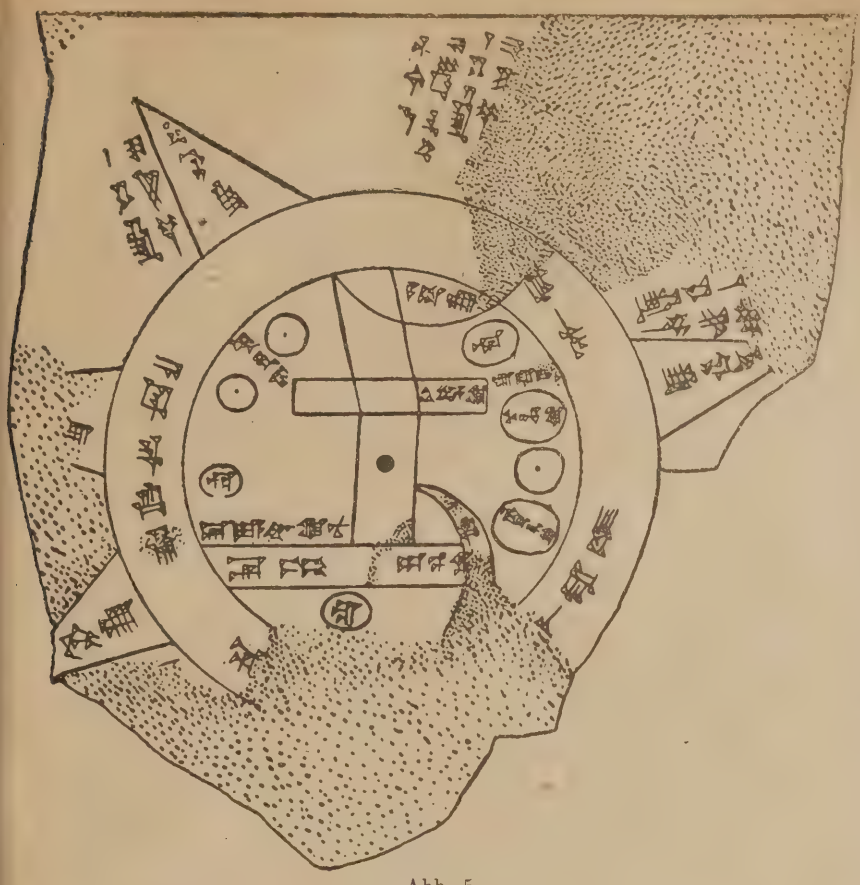

Abb. 5.

E. Stucken, Astralmythen S. 125, F. Hommel GGGAO 165, G. Hüsing, Beitr. zur Kyros-Sage S. 145, H. Lessmann, Aufgaben und Ziele S. 2, ferner OLZ 1906 Sp. 408, 560, 642, Anthropos 1912 S. 995 und etwa noch Hamza Nr. 297: *Alle blickten auf nach dem Monde, dorthin, wo aufhängte seinen Bogen der Gott Kuzah*). In dem Vertrage zwischen Ašur-nirâri und Mati'ilu (Peiser MVAG 1898 S. 233 ff.) heißt es in der Fluchformel von den Soldaten des Mati'ilu, für den Fall des Vertragsbruches solle Ištar bewirken, daß sie wie die Maulesel sind, Frauen und Kinder entbehren, und solle ihnen *ihren „Bogen" wegnehmen*. Der Bogen ist also auch hier das Glied des Menschen. Da schon in sumerischer Zeit die Gesetzgebung als Bund mit der Gottheit aufgefaßt wurde (vgl. z. B. F. Thureau-Dangin, die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907 S. 53, 12), dürfen wir wohl auch die Phallos-Form des Kodex Hamurapi heran ziehen. Es wurde schon längst bemerkt, daß dieser Dioritblock offenbar einen beschnittenen Phallos darstellt, der also ebenfalls als Bundeszeichen gegolten hatte. Auf der Eichel ist Šamaš, der Gott der Gerechtigkeit, abgebildet und der König, der von ihm das Gesetz empfängt, also eben wieder der Bund. Sofern Šamaš später Sonnengott ist, stünde er hier mit Rechte an Stelle des Schwarzmondes, der den „Bogen" zur Scheibe zu ergänzen hätte, wenn nicht schon die Beschneidung vollzogen wäre.

W. Schultz.

Zu Mitra Sp. 115, Anfrage 2:

Hier drängt sich mir der Vergleich mit der visionären Einleitung in das Lehrgedicht des Parmenides auf. Der Philosoph fährt mit einem Rossegespanne zum Himmel; zur Eile drängen ihn *ἡλιάδες κοῦραι, da sie das Haus der Nacht verlassen, und zum Lichte, da sie den Schleier von ihrem Haupte zurück geschlagen hatten* (*ὠσάμεναι κράτων ἀπὸ χερσὶ καλύπτρας*). Sie weisen ihm den Weg zu dem Tore, wo sich die Pfade der Nacht und des Tages scheiden; Dike, die gewaltige Rächerin, hält verwahrt *die Schlüssel zum Oeffnen und Schließen* (*κληῖδας ἀμοιβούς*). Die Mädchen sprechen ihr mit Schmeichelworten zu, den verpflöckten Riegel *(βαλανωτὸν ὀχῆα)* geschwind von dem Tore zu stoßen; das geschieht, und Parmenides wird von der Göttin (ihr Name ist nicht angegeben) huldvoll empfangen (Diels FVS ² I 114 f.). An Stelle der Sonne, die ihren Schleier zurück schlägt, haben wir hier Sonnen-Mädchen, die ihre Schleier vom Haupte zurück schlagen, und an Stelle des Mondes, der seine Schlüssel umdreht, Dike, welche mit ihren „wechselnden Schlüsseln" das Tor öffnet. Daß dem Araber, vielleicht aus gelehrter Dichtung, ein solches Bild vorschwebte, ist mir auch deshalb wahrscheinlich, weil der Parallelismus der Glieder seines Verses noch vollständiger wäre, wenn auch der Mond bei ihm an Stelle eines weiblichen, sich dem Helden erschließenden Wesens stünde. Die Frage ist nur, ob der arabische Wortlaut auch in der Tat jene Übersetzung gestattet, welche nötig wäre, um uns an ein zurück Schlagen des Schleiers und ein Umdrehen der Schlüssel denken zu lassen. Doch wüßte ich nirgend sonst wo Sonnenmädchen mit Schleiern und eröffnende Schlüssel neben einander nachzuweisen.

W. Schultz.

Besprechungen.

R. Thurneysen: [illegible]

[illegible] „Hexe oben in den Bäumen" [illegible] (Grafschaft Kerry) [illegible]

[illegible] etwa 6 Meter [illegible] werden.

[illegible]

[illegible] gesehen und [illegible] Kuroi. [illegible]

[illegible] Kuroi mit Dam haben. Da die [illegible] Kuroi [illegible] in dieser Ges[illegible] daß Kuroi seine [illegible] Züge, die erst in [illegible] gegen sich [illegible]. Die [illegible] Zug um [illegible] Dichter und Redaktoren [illegible] den Handschriften zu [illegible] der Herr eine Rannenetes, also [illegible] auch zu-sen [illegible] hat. Diese [illegible] des un-widerstehlichen [illegible] Kreislauf und [illegible] was zu einer Kette [illegible]. Man [illegible] die Vorgeschichte [illegible] des Kuchulain durch Kuroi [illegible] das Weib den [illegible] dabei an [illegible] Züge aus der [illegible] genommen. Man erfährt, daß Kuroi, [illegible] Reichtümer und [illegible] Wunderkessel und Wunderkühe besitzt (S. 226), daß das [illegible] Milch in den Bach gießt als Zeichen zum Angriffe auf den wehrlosen [illegible] (S. 2[illegible]), ja ein [illegible] Verfasser [illegible] Kurois [illegible] Steinpfeiler zum Burgbaue bringen sollen und heimkehrend [illegible] Herrn diese Bürden vorzeitig wegwerfen (S. 22[illegible]).

[illegible] so her gekommen [illegible] vollen Auf[illegible] und Erweiterungen, wird für [illegible]

[illegible]

[illegible] Heinsch[illegible]

[illegible] prickel aus ins [illegible]

Das nimmt [illegible] des [illegible] „[illegible]" [illegible] und die anderen [illegible] „Sagen aus dem [illegible]" [illegible] Fassung des [illegible] z. B. in [illegible] Nr. 5[illegible] unter dem Titel [illegible] aufführt. In der [illegible] Erzählung heißt nun die dem Stallpascha entsprechende Gestalt A[illegible], und auch der Stallpascha bei den Russen der unsterbliche [illegible] der „Mann, der seine Seele nicht bei sich hat." Das Märchen, das auch in der Grimmschen Sammlung (Nr. [illegible]) [illegible] stück, [illegible] Form mit dem [illegible] durch den [illegible] des [illegible] Meers [illegible] Fassung der Gr[illegible] 3 Brüder [illegible] lich [illegible] nicht [illegible] Kenntnis [illegible] zu erlangen, weil [illegible] In der ersten Nacht [illegible] kommt vom Meere her ein Riese, [illegible] voll geschälter Eichen hat [illegible] in die Hand — vgl. H[illegible], S. 90, wo der Hüne den

J[illegible] [illegible] Riesen doppelt [illegible] reißt ihn ein bißchen zwischen den [illegible] und wirft ihn dann über die Mauern [illegible] hinweg, welche die Drei hier [illegible] [illegible]

In der [illegible] das Gleiche mit Konall, da Loigire die Leute im Glauben läßt, er sei über die Stadtmauer gesprungen. Diese Mauer ist natürlich keine andere als die, über welche bei Krauß die 9 Hünen klettern, wobei der jüngste der Brüder ihnen die Köpfe abschlägt. Nun [illegible] aber aus anderen mir bekannten F[illegible] Krauß ziehen sie zusammen mit den [illegible] aus. Es sind aber in Wahrheit nur 2 Riesen, nämlich [illegible] und der dritte Gegner [illegible] der Stahlpascha, der von Anastasia Bel[illegible] gefesselte Gegner des [illegible] Tugarin, d. h. der unsterbliche K[illegible] (Siehe [illegible] Nr. 34 und 35), und bei dem Iren eben Kuroi. In der dritten Nacht, als Kuchulin wacht, erscheinen nun in der Tat zuerst 3×3 Männer, welche die Stadt angreifen wollen, deren aber Kuchulin dann 3×9 erschlägt; sodann folgt der aus unseren Märchen bekannte Sieg über das Untier aus dem Meere, und endlich (als vierte Variante) der Kampf gegen den Riesen, den schon Loigire und Konall kennen gelernt hatten und der zugleich dem dreiköpfigen Drachen und der [illegible] Baba Jaga entspricht. Er sichert ihm, als er sich besiegt fühlt, den Heldenpreis zu und tut also, was man von Kuroi erwartet hat und was dieser später auch nochmals namentlich tut. Er ist also Kuroi selber, was sich auch noch dadurch beleuchten läßt, daß die Burg des Kuroi nach Fled Bricrenn 80 dieselbe Eigenschaft hat, wie die Hütte der Baba Jaga. Diese dreht sich über Nacht mit dem Eingange dem Walde zu und muß erst durch einen Zauberspruch umgedreht werden, und von der Burg des Kuroi heißt es: *An welcher Ecke der Welt sie sich auch immer befand — er pflegte jede Nacht einen Spruch über seine Burg zu singen, so daß sie so schnell war (sich drehte) wie ein Mühlstein, so daß man ihr Tor nicht finden konnte nach Sonnenuntergang.*

Loigire und Konall sind die beiden ungetreuen Gefährten des Märchens, welche ihrem Genossen die drohende Gefahr verschweigen. Wo finden wir nun im Irischen einen Nachklang der Kesselscene, die sonst immer mit diesem Vorgange verbunden ist? Bei Thurneysen, S. 44, erhalten Loigire, Konall und Kuchulin ihr Nachtmahl, bekommen aber mit den 3 Katzen aus der Höhle von Kruachan zu tun. Loigire und Konall flüchten aufs Dach und lassen das Essen im Stiche, nur Kuchulin erwehrt sich der Zauber[illegible] [illegible] Besuch bei Ailill, der auch denselben Zweck hat, eine Dublette des Besuches bei Kuroi und enthält die wesentlichen Züge in einer stark abweichenden Ausprägung.

[illegible] nicht schon vor 12 Jahren auf die Bedeutung dieser Stellen aufmerksam wurde; es hätte dann auch die vorliegende Arbeit völlig anders gestalten müssen und würde nicht mehr in die V[illegible]

[illegible] geschichtlichen Bau zu konstruieren, welcher jetzt von dem [illegible] des zugehörigen [illegible]

[illegible] sammen führt. Es dürfte erwünscht sein, wenn ich, Thurneysens Bezeichnungen folgend, kurze [illegible] [illegible] zweiten [illegible]

[illegible] Gürtel des [illegible] Kuroi, den [illegible] Tochter [illegible] Zauberer Kuroi [illegible] des [illegible] zum Zuge [illegible] gegen Echu [illegible] (Tog): [illegible] ausschauen [illegible] und [illegible] wird [illegible] dem der dankbare Tor [illegible] Echde [illegible] [illegible] Nacht [illegible] die Beute zu [illegible] (*Tog*). Die Schilderung, wie er das tut [illegible] verschwindet; es scheint [illegible] Kampf im Wasser, verfolgt ihn mit Schwert und [illegible] Kuroi schlägt drei Tage den Unhold den Kuchulin [illegible] ihn und ist also von hier an wieder [illegible] Märchen verfolgt [illegible]

[illegible] bis zum [illegible] die [illegible] (*Kampf* [illegible] der [illegible] Märchen, II 17, [illegible] dem alten Irland [illegible] war [illegible] ergibt sich [illegible] der [illegible] [illegible] dem Ausz[illegible] neugierig [illegible] bis dem Turm [illegible] und sie [illegible] Kuroi. Um sie in ihrer geh[illegible] ver[illegible] einer Quelle sich ein [illegible] goldener Apfel sei, den man [illegible] Schwerte spalten könne und in dem seine Seele sich befinde. Sieben Jahre war das Mädchen bei Kuroi gewesen, sieben Jahre [illegible] warten. Als er offenbar [illegible] im Besitze des [illegible] die Burg des Kuroi mit den [illegible] Steine nach [illegible] in anderen Erzählungen [illegible] S. 277 f.) [illegible] und ein Gegner aneinander Steine werfen, die sich in der Luft treffen und das übrige Heer beschädigen, und der

Steinwurf [Ei] auf die Stirn des unsterblichen Koščej); doch schwinden ihm Kraft und Tapferkeit, als der Salm getötet ist. Er stirbt mit dem Rufe: Kein Geheimnis Frauen, kein Juwel Sklaven! Zwei seiner Leute rächen ihn. Der eine jagt den Wagen der Ulter den Felsen hinab, der andere wirft Blaþine seinen Speer zwischen die Brüste, wird aber selbst zugleich getötet*.

II. (Dindsenchas.) Die Erzählung setzt damit ein, daß Blaþnat schon bei Kuroi ist (wie bei Thurneysen, Sagen aus Irland, S. 48). Kuchulin war ihr Buhle und zu rächen haben die Ulter den Raub von Kühen, Kessel und Weib, ferner Kuchulin, daß Kuroi ihn mit seinem Schwerte geschoren und ihm Kuhmist aufs Haupt geschmiert hat. Dazu muß ihn Kuroi vorher bis zum Haupte in die Erde *(Tenne)* gedrückt haben (wie auch schon Thurneysen, S. 202, sah). Blaþnat bestellt die Ulter für den 1. November und gibt ihnen als Zeichen an, daß sie die Milch der Kühe aus dem Kessel in den Bach *(Fluß)* gießen werde (vgl. bei Löwis, S. 164, das Erkennungszeichen in der Milch). Dem Kuroi rät sie, sein Gefolge zu versammeln, um ihre Burg an einem Tage zu erbauen. Jeder Gefolgsmann muß einen Steinpfeiler holen. Auch diese Fassung scheint einen Nachhall von der Rache durch Dichter und Wagenlenker *(Narr)* zu kennen.

III. (Brinna Ferchertne.) Kuroi hat die Blaþnat zu Bote dem Kuchulin entführt, der sie ein Jahr lang (nicht sieben wie in I) sucht. Dann findet er sie und sie verrät den Kuroi, indem sie sein Haar an Geländer, an Pfosten bindet. Kuroi erhob sich trotzdem gegen die Ulter; es war das Aufstehen eines Helden: 100 Mann fielen von seinem Aufstehen, nachdem er an den Geländern festgebunden war; 3×50 Mann überdies und 50 mit blutigen Wunden, bis ihn Kuchulin erreichte mit seinem eigenen Schwerte. Es folgt die Flucht vor den Mannen des Kuroi, die jetzt erst eingreifen können, wo sie offenbar gerade mit den Steinpfeilern wieder eintreffen.

IV. (Einleitung.) Neu tritt hinzu: Kuroi sieht die Ulter im Morgengrauen nahen und das Weib redet ihm ein, daß es Kuhherden seien (in der Mesca Ulad bemerken zwei Späher die gegen Kurois Burg ziehenden Scharen, schwanken aber, ob es Krieger oder Herden sind, vgl. Löwis, S. 164). Sie beredet ihn, zu schlafen und schüttet die Milch in den Bach *(Fluß)* als Zeichen, daß die Burg geöffnet und Kuroi gebunden ist. Kuchulin legt schließlich Feuer an die Burg.

V. (Aided II.) Die Verfolgung schwarzer Vögel führt den Kuchulin schließlich nach Kaher Konree. Blaþnat bindet den Kuroi mit seinem Haare an Pfosten und Pfeiler und stiehlt ihm sein Schwert, während das Gefolge die Pfeiler holt. Auf Kurois Jammergeschrei eilen seine Mannen herbei, werfen ihre Lasten hin und stürzen zum Kampfe. Die Rache vollzieht sich etwas abweichend: Der Dichter schlingt die Arme um Blaþnat, zerdrückt ihr die Rippen und stürzt sich mit ihr zusammen vom Felsen.

VI. (Keating.) Kuroi hilft dem Kuchulin die Burg (des Echde?) einnehmen, indem er ein Zauberrad, das sich im Tore dreht, zum Stehen bringt. — Auch eine so späte Fassung wie J. J. Doyle Cabir Couroi and other Tales. Dublin 1907. S. 5—12 ist wertvoll. In ihr ist das Schloß von verzauberten Rädern umgeben, die sich Tag und Nacht drehen und so den Zugang verwehren. Kuroi (eigentlich der *dankbare Tote*, s. I und bei Hahn II 269 der Zigeuner, der dem Janni den Turm betreten hilft) lehrt den Königssohn, der das aus dem Fenster sehende Mädchen freien will, die Räder durch neun Schritte nach rückwärts zum Stehen zu bringen — unter der Bedingung *(Vertrag)*, daß er erhalte, was er sich wähle. Er nimmt das Mädchen, das ihn aber nicht mag. Sein Schloß ist viel kleiner als das ihres Vaters, und sie verlangt ein gleich großes. Während also Kuroi, um diesen Wunsch zu erfüllen, sein Gefolge auf Jahr und Tag wegschickt nach Baupfeilern, verabredet das Mädchen mit dem Prinzen, der (wie im neugriechischen Märchen, Hahn II 267) als Harfner zu ihr kommt, daß er in einem Monate, wenn der Fluß von Milch weiß sei, die Burg nehme. Vergebens bläst Kuroi, der, von der Jagd heimgekehrt, alles leer findet, in sein Horn; seine Leute treffen ihn tot und die Steine, die sie weggeworfen haben, liegen heute noch im Felde.

Ein Vergleich dieser Fassungen unter einander und mit dem ersten zuvor behandelten und von Thurneysen vernachlässigten Zweige der Überlieferung von Kuroi zeigt deutlich, wie hier durchaus nichts erfunden, sondern vielmehr in den jüngeren Fassungen älteres Sagengut immer weniger mehr als bekannt voraus gesetzt und daher schrittweise nachgetragen wurde. So „litterarisch" auch die irischen Mönche waren: die Sammlungen neugriechischer und russischer Märchen von J. G. von Hahn, Afanassiew, Loewis of Menar und Anderer lagen ihnen doch schwerlich schon vor, aus denen wir eben Zug um Zug und in gleichem Zusammenhange die Übereinstimmungen anmerken und Unklarheiten der irischen Überlieferung (wie z. B. das herein Spielen des dankbaren Toten) aufhellen konnten. Doch würde eine vergleichende Behandlung der Sage von Kuroi, deren Haupterfordernisse übrigens bereits durch die gebotenen Hinweise gekennzeichnet sind, hier zu weit führen. Sie würde auch zu berücksichtigen haben, daß die Blaþnat unserer Fassungen und die Blodeiwedh im Mabinogion nach Namen und Wesen dieselbe Gestalt sind, und daß also Gronu Pebir = Kuchulin, Lei Lau Göffes = Kuroi ist. Doch denke man nicht, daß es sich bei all dem und dem vorhin Bemerkten um geringfügige Ergänzungen handelt, die etwa leicht nachgetragen werden könnten: vielmehr ist die Frage aufzuwerfen, ob eine Behandlung irischer Sagenstoffe in Thurneysens Art, das heißt ein litterarhistorisches Konstruieren ohne jede Kenntnis des zugehörigen Stoffes bei anderen Völkern und sogar mit Vernachlässigung der nächst stehenden Varianten der keltischen Überlieferung, trotz der philologischen Exaktheit, auf die sie sich stützt, überhaupt noch als wissenschaftliche Arbeit bezeichnet werden darf.

W. Schultz.

* Im Siaborcharpat Conculainn wird die Burg des Kuroi als „Land des Schattens" bezeichnet und in ähnlichen Farben geschildert, wie die Hütte der Baba Jaga im russischen Märchen. Als Kuchulin mit der Beute flieht, vernichtet ein Sturm (der nachstürmende Kuroi!) das Schiff. Neun Mann halten sich an die Arme, 30 an den Kopf, acht an die Schenkel des Kuchulin; mit Mühe rettet er sich. Wie man sieht, ist das eine Variante der Flucht vor Kuroi, der in der obigen Fassung ein zweites Mal auch noch als Echde vorkommt.

A. Hillebrand. Über die Anfänge des indischen Dramas [=Sitzungsberichte der kgl. bayerischen Akad. d. Wissenschaft, phil.-hist. Kl. 1914, 4. Abhandlung] 32 S. 8°.

Den Mythologen geht nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der Überlieferung an, namentlich, wenn sie, wie bei dramatischer Darstellung, so eng mit dem Inhalte verknüpft und selbst wieder auf ihn Licht zu werfen geeignet ist. Daß das alte Drama seine Stoffe ausnahmslos, und auch das junge sehr oft aus dem Borne des Mythos schöpft, erhöht unseren Anteil an der Frage nach seinem Ursprunge, die zugleich eine Kulturfrage der Gegenwart ist für alle, die in Richard Wagners Dichtungen das Morgenrot einer neuen arischen Kunst sehen. Leopold von Schroeder (Mysterium und Mimus im Rgweda, Leipzig 1908) hat uns nun bereits in wedischen Liedern gut entwickelte Ansätze dramatischer Kunst nachgewiesen, und Karl Geldner (in der Festgabe der Universität Marburg zur 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1913) diese Lieder — keineswegs ein Widerspruch mit Schroeder — als Balladen angesprochen. Auch Alfred Hillebrandt berührt in vorliegender Schrift (S. 28 ff) diese Fragen, betont richtig, daß sich die Grenzen zwischen Dialog oder Ballade und dramatischer Scene sehr schwer bestimmen lassen, und stellt sich „die Frage, ob wir nicht in einigen Fällen noch weiter gehen und L. v. S. ganz beistimmen sollen“ (S. 29). Das geschieht denn auch nachher — aber diese Dinge liegen für Hillebrandt doch eigentlich seitab. Denn „zwischen den eventuell dramatischen Liedern des RV und dem Drama der späteren Zeit besteht kein historischer Zusammenhang“ (S. 31). Das ist ein sonderbarer Satz. Wenige Zeilen später stellt H. selbst fest, daß die Weden von den Brāhmanas nicht unmittelbar fortgesetzt werden, daß hier eine Kluft gähnt: sollte da nicht gerade historisches Denken damit zu rechnen haben, daß eben diese Kluft den Zusammenhang verschlang, der bestand, aber nur nicht erhalten ist? „Das religiöse Drama der ältesten Zeit, wo und soweit wir von einem solchen sprechen können, ist erloschen, aber das weltliche lebt in den Kreisen wandernder Histrionen“ (S. 32). Kann das „religiöse“ Drama der Weden nicht bloß ein Ast, das von Hillebrandt betrachtete weltliche ein zweiter an einem verlorenen, noch mit zahlreichen anderen Ästen ausgestatteten Stamme gewesen sein? Warum rechnet man nicht mit mehr Möglichkeiten!? Wie sonderbar ist es, daß Hillebrandt jetzt eigentlich annehmen muß, daß die Inder das Drama zwei Mal bekamen, zuerst das wedische und dann ein anderes, das er sich offenbar von Neuem erfunden denkt. Was soll man da noch von Sätzen denken wie: „Das Drama entsteht selbständig im Geiste phantasie- und erfindungsreicher Völker wie Griechen und Inder“ (S. 9) oder: „Wir wissen von dramatischen Anfängen verschiedener Art bei ganz getrennten Völkern“ (S. 30,)? Es ist noch immer der alte „Elementargedanke“, der hier herein spielt, und eine ernstliche Untersuchung der tatsächlich vorhandenen Zusammenhänge liegt noch nicht vor. Die mythenhältigen Stoffe erweisen sich durchwegs als Entlehnungen aus arischem Gute, und bloß die Form soll immer neu in gleicher Weise „gefunden“ worden sein? Es sind also vorläufige Spekulationen und nichts Anderes, wenn „der primitive Mimus nach den Zeugnissen der Ethnologie wahrscheinlich überall aus Handlungen eines ursprünglichen Zauberkultus, nämlich aus dem mimischen Tanze und der Tierpantomime hervor gegangen ist“ (Wundt bei Hillebr. S. 18), oder wenn das Drama außer aus religiöser Übung auch noch aus Geselligkeit aller Art (S. 20) soll entstanden sein können, oder wenn das Schattenspiel um seiner Technik willen eher auf einen ursprünglichen Mittelpunkt, von dem aus es sich verbreitete, hinweisen soll, als das Drama (S. 9), das doch auch in der Verbindung von Vers, Tanz, Gesang, Maske usw. seine höchst ausgesprochene Technik hat. Und ein so kritischer und nüchterner Forscher wie Alfred Hildebrandt wird diese Spekulationen ja auch selbst wohl als nichts Anderes empfinden; um so wichtiger aber dürfte es sein, sie für Andere als solche ersichtlich zu machen. Der Wert von Hillebrandts Arbeit liegt nicht in ihnen, auch nicht darin, daß ihm Pāninis Lehrbuch für Schauspieler als Angelpunkt der indischen Literaturgeschichte (nach Hillebrandt mit 300 v. Chr. noch zu spät angesetzt?) — wenn schon die Weden dramatische Scenen bieten, ziemlich überflüssiger Weise — zum Beweise dient, daß die dramatische Kunst in Altindien nicht hellenisch sei (S. 4), sondern in der Erklärung zahlreicher Kunstausdrücke und in den Streiflichtern, die dabei auf die gesellschaftliche Stellung der Schauspieler im späteren Indien fallen. Tiefer dringende Beiträge über die Anfänge des indischen Dramas enthält das lehrreiche und anregende Heftchen trotz des Titels nicht.

W. Schultz.

A. Abt, Die volkskundliche Literatur des Jahres 1911, ein Wegweiser im Auftrage der hessischen Vereinigung für Volkskunde und mit Unterstützung der dem Verband deutscher Vereine für Volkskunde angehörenden Vereine heraus gegeben. B. G. Teubners Verlag in Leipzig und Berlin 1913, 8° VI. 134 S.

Das Buch umfaßt 2259 Titel, ein Verzeichnis der Zeitschriften, Verfasser und Orts- und Völkernamen, und gibt einen guten, wenn auch nicht vollständigen Überblick über die reiche Tätigkeit,

die auf dem [illegible] der Volkskunde [illegible] wird [illegible] 14 [illegible] dessen Namen [illegible] gezählt werden. [illegible] Versorge [illegible] den Jahre erscheinen [illegible] der [illegible] Zeitschriften erweitert werden soll. Es ist zu wünschen, daß [illegible] an Vereine und [illegible] um Zusendung von Sonderabdrücken und Verlags-verzeichnissen überall Berücksichtigung finde.

Bei der Einteilung des Stoffes (systematisches Inhaltsverzeichnis) fällt auf, daß ein Abschnitt über Volkskunst fehlt, welche eine [illegible] Gliederung haben müßte und auch [illegible] nicht vergessen dürfte; das [illegible] landts Österreichische [illegible] Sitte und Brauch, [illegible] d. Handwerk" steht. [illegible] drängen sich Einwendungen [illegible] nung der Titel zu den Unterabteilungen [illegible] gegen die [illegible] So stehen W. H. Roschers Tessarakontadische Studien unter „V. Volksglauben, 1. Zusammenfassendes", und [illegible] auch andere zahlenkundliche Arbeiten. Da diese Zahlen auf dem Kalender [illegible] des festlichen Jahres" gehören, oder es wäre richtiger ein eigener Abschnitt „Kalender und Kalenderzahlen" einzuführen. Ebenso fehlt unter VI am Ende ein Abschnitt: Mythen, unter dem sehr viel zu bringen gewesen wäre, was jetzt [illegible] anderen Abteilungen des Abschnittes V[illegible] dichtung unter „Allgemeines" oder „Sagen" öfter recht gezwungen eingereiht wurde. Es ist aber zuzugeben, daß jede Einteilung des Gesamtstoffes der Volkskunde ihre großen Schwierigkeiten hat, was zum wesentlichen Teile freilich in dem noch immer sehr ungeklärten Begriffe dieses neuen Faches [illegible] z. B. ist so allgemein, daß man sich wohl [illegible] kann, weshalb Körperpflege und Volksmedizin oder Zauber und Wahrsagerei davon ausgenommen sind. Auch die echte Volksdichtung [illegible] mit Sitte und Brauch, mit [illegible] Aufführungen, oft noch Masken, besonderen [illegible] usw. verbunden. Die [illegible] auch die vorliegende, sind [illegible] wir schon, [illegible] entwicklungs- und kulturgeschichtliche Betrachtung über sie hinaus führt, mit diesen vorlieb nehmen müssen, möchten wir doch wünschen, daß wenigstens durch andere [illegible] äußerliche, aber praktische Hülfsmittel der Überblick erleichtert werde: Es tut dringend not, daß das Verzeichnis der Orts- und Völkernamen, mit dessen Hülfe man übrigens z. B. die Namasprache (Nr. 1934) schon nicht mehr findet, durch ein solches [illegible] An- [illegible] und [illegible] werde. [illegible] (Nr. [illegible] stehen? [illegible] in [illegible] „[illegible]" vor, [illegible] auf des festlichen Jahres [illegible] Verzeichnis [illegible] sehr [illegible] Zusammen- [illegible] eine [illegible] gefunden wird, diese mit [illegible] Würden die Titel [illegible] alphabetisch nach dem Verfassernamen geordnet, so könnte das Verzeichnis letzterer erspart werden und zugleich jedem einzelnen Forscher die Bevormundung, die darin liegt, daß man ihm eine bestimmte [illegible] immer noch unberufenen [illegible] des Stoffes [illegible] meist sehr schlecht [illegible] „[illegible]" in die Hand zwängt.

Gerade da der Band für 1911 sich nach dem Vorworte [illegible] als Muster und Probe zu gelten, glaubten wir um der Sache willen, der wir den besten Fortgang wünschen, einige Vorschläge, Wünsche und Bedenken geltend machen zu sollen.

W. Schultz.

Zeitschriftenschau.

Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filolo-[illegible] der Krakauer Akademie d. Wiss. [illegible] 1913. Bd. VI. VII. [illegible] CLI. Anton Śmieszek. Przyczynki do objaśnienia [illegible] (Beiträge zur Erklärung der altpersischen Inschriften) 115—183 Mythologisches Material. CLII. Regina Lilientalowa. Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości (Jüdische Feiertage in der Vergangenheit und Gegenwart. 2. Teil. 2[illegible]0—3[illegible]0. Eine umfangreiche Quellen [illegible] vergleichendes Material mit besonderer Berücksichtigung der orientalischen [illegible] handelt zwei Feiertage: [illegible] Aus dem Inhalte: Mythologische Erklärung von Namen und Festen; [illegible] Mythologie, Sonne, Mondkultus (S. 275—[illegible]), [illegible] die Zahl Sieben (S. 2[illegible]4—304) — [illegible] — Zahlensymbolismus; [illegible] bei den Hebräern und orientalischen Völkern: [illegible] Opfer, Amulette, Übertragung auf fremde Personen, Totenkultus [illegible] Totenmale, Allerseelentag, [illegible] usw. K.

In der Bibliothek „Znanie" (Wissen) erschien: O. Schrader. Indoevropejcy. Perevod T. J. Pavlova pod redakciej i so vstupitelnoj statej A. G. P[illegible]a. S 6. tablicami risunkov. Izd. P. Sojkina. Die Indogermanen. Übersetzt von T. Pavlov, unter der Redaktion und mit einer Einleitungsabhandlung von A. [illegible] 6 Tafeln. Verlag Sojkin. St.-Petersburg 1913. 212 S. 1 Rub. K.

Buchdruckerei [illegible] & Komp., Leoben.

Namen und Gestalten.

Jede mythenhaltige Überlieferung arbeitet mit einem festen Bestande von Gestalten und Bildern, wobei zwischen beiden nicht scharf geschieden werden kann; denn jede Gestalt ist bildhaft, jedes Bild lebendig. Die Bilder treten uns selbst in ganz nahe verwandten Erzählungen oft in recht verschiedenen Ausprägungen entgegen, welche um so weiter aus einander gehen, je mehr das Verständnis für den Sinn verblaßt und neue Gedankenverbindungen abseits führen. Man bezeichnet diese Ausprägungen als Motive und verbindet sie mit einander durch Motiv-Gleichungen, die sich immer dort unabweisbar aufdrängen, wo in sonst überein stimmendem Erzählungsverlaufe die verschiedenen Ausprägungen eben auf ein gemeinsames, zu Grunde liegendes Bild zurück weisen.

Je weitere Kreise die Vergleichung zieht, desto verschiedenartigere Ausprägungen verlangen nach geeigneter Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Namen (Motiv-Namen). Hier muß man sich vor gedankenlosen Verallgemeinerungen hüten. Hat man z. B. erkannt, daß die Cederncitrone im Märchen auch als Wassermelone auftritt, so darf man der Versuchung nicht nachgeben, sichs leicht zu machen und etwa den nächsten übergeordneten Begriff als Motivnamen einzuführen, also Cederncitrone und Wassermelone als Ausprägung des Motives „runde Frucht“ zu bezeichnen. So kann nur verfahren, wer in den Zusammenhang der Erzählung noch nicht eingedrungen ist und aus ihm und vergleichenden Blicken zu verwandten Stoffen noch kein Urteil über das Wesentliche und Unwesentliche in ihr gewonnen hat. Das Richtige wird man besser treffen, wenn man etwa „Mädchen im Fruchtgehäuse“ sagt und dadurch zugleich eine Brücke schlägt zum „Mädchen im Gehäuse“ überhaupt. So sind gut gewählte Motivnamen gleichzeitig Leitnamen; sie leiten den forschenden Blick weiter zu neuem, organisch zugehörigem Vergleichstoffe. Von schlecht, das heißt äußerlich, gewählten Namen gilt das Umgekehrte: sie schneiden das organisch Zugehörige, aber nicht begrifflich hinzu Passende, rücksichtslos ab, verleiten dazu, auch Wesensfremdes herein zu beziehen, weil es begrifflich — aber nicht bildhaft — sich anschließen läßt und bedeuten oft ernste Hemmnisse. Einen guten Leitnamen dem Stoffe abgewinnen ist also nicht leicht, setzt ein großes Maß von Schulung voraus und einen sicheren Blick für die Erfordernisse sachlicher Verarbeitung des betreffenden Gebietes der Überlieferung. Und gute Namen können und müssen später durch bessere ersetzt werden, welche noch tieferes Eindringen gestatten, wobei es sich fragt, wie weit wir im zusammen Fassen überhaupt gehen wollen. Das rechte Gefühl dafür kann wieder nur aus dem Einblicke in die Genealogie des Stoffes erwachsen. Den Weg zur Deutung kann man sprunghaft zurück legen oder bedächtig, und es empfiehlt sich auf jeden Fall, so lange zu warten, bis man die richtige Stellung des Motives im Zusammenhange der Erzählung genau erfaßt hat; denn in diesem Zusammenhange gewinnt es erst vollen Sinn, und dann erst ist auch das ganze Bild, auf welches die Ausprägungen in der Überlieferung zurück weisen, wirklich so deutlich, daß ein Deuten schon überhaupt nicht mehr nötig ist.

Ganz Ähnliches gilt aber auch von den Gestalten. Auch sie sind Gegenstand der Vergleichung, auch sie können nur recht verglichen werden, wenn man ihre Stellung im ganzen Zusammenhange der mythenhaltigen Erzählung ins Auge faßt. Ein Vergleichen nach bloßen Gestalten, wie es namentlich hinsichtlich der mit religiösen Zügen behafteten und überbehafteten Göttergestalten von Mythologen älterer Schulen geübt wurde, bleibt meist recht unbefriedigend und bietet nirgends eine methodische Gewähr für die Zulässigkeit der in der Tat auch meist falschen Ergebnisse solches Verfahrens. Und ebenso unzureichend und unbefriedigend ist ein Vergleichen nach bloßen Motiven, bei dem man, wenn man es nur etwas großzügiger betreibt (als Beispiel diene Stuckens Mose) leicht zur Verselbigung aller mythenhaltigen Motive unter einander, also zu einem Ergebnisse getrieben wird, bei dem sich das Unzulängliche solches Absehens von den überlieferten Zusammenhängen, in denen die Motive doch ebenso erst ihren rechten Sinn haben, wie die Laute im Zusammenhange der Wörter, besonders deutlich zu erkennen gibt.

Während wir aber bei der Benennung der Motive, so weit es bei dem Bestreben eines möglichst nahen Anschlusses an das Überlieferte möglich ist, ziemlich frei uns bewegen können, gilt für die Namen der Gestalten ein Gleiches nicht: die Gestalten des Mythos treten uns fast stets benannt entgegen. Den Gleichungen zwischen Motiven entsprechen Gleichungen zwischen Gestalten, die wir eigentlich nur festhalten können, indem wir die Namen dieser Gestalten (wie sonst die Ausprägungen der Motive) einander gleich setzen. Mit „Frau Holle = Baba Jaga“ meinen wir z. B., daß diese beiden Gestalten einander wesensgleich sind, daß sie ursprünglich einmal eine Gestalt waren, d. h. genauer ausgedrückt, daß sie auf eine ursprüngliche Gestalt zurück gehen, deren verschiedene Ausprägungen uns in den beiden Wesen der slavischen und der deutschen Überlieferung vorliegen. Häufig tritt dann zur Gleichheit der Gestalten (die wir mit ihren Namen bezeichnen) auch etymologische Verwandtschaft (Gleichheit) der Namen selbst hinzu, und mitunter ist die Gleichheit der Gestalten vom Standpunkte des Mythologen aus ein Beweisgrund für

die etymologische Verwandtschaft ihrer Namen, auch wenn dieselben lautgesetzlich nicht tadellos, sondern bloß ungefähr zusammen stimmen (Beispiel: Kentauros = Gandarwas, Uranos = Warunas). Der Mythologe geht also vom Inhalte der Überlieferung, vom Sachlichen aus, der Sprachforscher von der Wortform und ihren äußeren Schicksalen. So könnten sie einander in höchst erwünschter Weise ergänzen, wenn die Sprachforscher heute sich wenigstens bereits annähernd eben so gut in die Denkart des Mythologen und in die Erfordernisse, die der Mythenstoff an seinen Bearbeiter stellt, hinein gedacht hätten, wie der Mythologe es der älter bewährten Sprachforschung gegenüber in dankbarer Anerkennung ihrer Leistungen gewöhnt ist. Der Mythologe bedarf der Sprachforschung auch noch in anderer Richtung: Die Namen seiner Überlieferung hatten alle ein Mal ihre Bedeutung, die in vielen Fällen noch offen zu Tage, in anderen aber, und naturgemäß bei den ältesten Namen am meisten, verborgen liegt. Die Namen der mythischen Gestalten sind alle alte Appellativa (wie die Namen im Märchen), sie drücken das für den betreffenden Stand der Überlieferung Wesentliche an diesen Gestalten aus, und wir erkennen, daß der alte Satz: auch der Name ist Motiv, seinen guten, nach unseren früheren Betrachtungen jetzt um so deutlicheren Sinn hat. Es ist also gewiß nicht gleichgiltig, welche Namen wir zur Bezeichnung mythischer Gestalten verwenden, zumal dieselbe Gestalt oft in der nämlichen Überlieferung mehrere appellativische Namen führt (z. B. Sam, Narjamana, Krsaaspa, Rostahm), die zur Prägung selbständiger Gestalten Anlaß bieten, denen man die aus einander entwickelten und aus einander bereicherten Formen der ursprünglich einheitlichen Sage zuteilt. So hat sich der Gebrauch ergeben, ganze Sagenzweige nach den Namen ihrer Hauptgestalten zu bezeichnen, und wir sprechen in diesem Sinne von einer Sigfridsage, Simson-Sage, Memnon-Sage usw. Auch hier braucht man Leitnamen, die richtig, die fernere Forschung fördernd, gewählt sein müssen und die furchtbar hemmen können, wenn sie falsch gewählt sind. Auch tritt noch ein neuer Gesichtspunkt hinzu, der historische. Die Namen wurzeln in Zeiten und Völkern, welche das Überlieferungsgut in besonderer Gestaltung erhalten haben und sollen, so weit eine Auswahl möglich ist, so gewählt werden, daß sie unseren Blick zeitlich und örtlich auf die rechte Stelle hinzwingen. Nicht nur die Genealogie des Mythenstoffes in sich, sondern auch seine äußere Geschichte wie bei den Motiven (Kultur-Motive), ist hier bedeutsam. Immer wieder ist die Mahnung nötig, daß wir nicht von den späten, verwitterten Ausläufern ausgehen dürfen, sondern daß wir die Kerngebiete zur Grundlage wählen müssen. So geht es nicht an, eine Erzählungsgruppe als Koniraja-Sage (peruanisch) zu bezeichnen, wenn sie im italiänischen Märchen vom Halben (Pervonto) und den alten Vorstufen dieses Märchens (Einleitung der Perseus-Sage) älter, sinnvoller, besser belegt ist.

Die Namen sind also für den Mythologen etwas Ähnliches wie die Motive, sie enthalten als Appellativa meist noch Hinweise auf das mythische Wesen der Gestalten, an denen sie haften, sie sind zugleich Anzeiger dafür, in welchem Gebiete und in welcher Zeit der Überlieferung wir uns bewegen, sie sind erwünschte Bezeichnungen für ganze Erzählungsäste und Zweige, in denen eine Gestalt des betreffenden Namens eigentümlich hervor tritt. Das sei an einem bestimmten mythischen Namen verdeutlicht, am selben, der den Titel vorliegender Monatsschrift lieferte, am Namen Mitra. In dieser Form bezeichnet er die zu ihm gehörende Gestalt auf der Stufe der indo-iranischen Zeit (vor Boghazköi); den iranischen *Miθra* und einen hellenistischen *Mithra*, einen sasanidischen *Mihr* können wir für gewisse Zwecke durch die Schreibung aus einander halten. In der Tat steht die Gestalt auch auf entsprechend verschiedenen Stufen. Sie ist aber etymologisch und sachlich dieselbe wie die durch ein sakisches *Milto*, ein persisches *Missa*, ein phrygisches *Mida* bezeichnete. Und da finden sich nun zu Midas plötzlich reichere mythenhaltige Überlieferungen, die wir noch bis in das Midasmärchen (goldhaariger Gärtnerbursche) hinein verfolgen können. So ist Midas vorläufig für uns der Name eines ganzen Astes der Überlieferung; fünde sich durch einen glücklichen Zufall das bisher von Midas Bekannte in annähernd gleicher Ausprägung als persische Geschichte von einem *Missa* überliefert, dann würden wir nicht mehr von einer Midas-Sage, auch nicht von einer Missa-Sage zu sprechen haben, sondern die Zugehörigkeit des ganzen Stoffes zu Mitra wäre klar, die Überlieferungsgruppe wäre auch mit dem erschließbar ältesten Namen für die Hauptgestalt der Erzählung zu bezeichnen.

Was wir hier von einem rein mythischen Namen ausführten, gilt auch von anderen Namen mythischer Gestalten. Daß der Isfendiār des Firdousi ursprünglich ein Spontodāta ist, wird dem Iranisten, der eben gerade Firdousi übersetzt, gleichgültiger sein dürfen als dem Mythenforscher, dessen Aufgabe es ist, überall den Anschluß an die älteren Formen und zugehörigen Kulturen zu suchen. Nach der Auffassung der Vertreter der Einzelphilologie ist es ein Sakrileg am Texte, wenn man in einen Auszug der Erzählung des Firdousi solche ältere, hier doch nicht überlieferte Namenformen aus dem Grunde einsetzt, weil doch die Erzählung selbst nach dem Ausweise der Varianten entsprechend alt ist: nach der Auffassung des Mythenforschers hingegen ist dies die erste Pflicht, die ihm sein mythologisches

Gewissen auferlegt, das sich mit dem berühmten philologischen Gewissen an Zartheit und Verläßlichkeit ruhig messen kann. In Wirklichkeit besteht auch zwischen der Gewissenhaftigkeit nach dieser und der nach jener Seite kein Widerstreit, so bald man sich nur vor Augen hält, welch verschiedenem Zwecke beide Male die Forschung dient. Der Mythologe will ja den Inhalt des Erzählten vergleichend erfassen und ihn bis zu seinen bildhaften Grundlagen in richtiger Genealogie zurück verfolgen; gewiß muß er dazu das Alter der Quellen, aus denen er schöpft, die besondere Eigenart dieser Überlieferungen, sorgsam beachten: er muß aber sich auch frei machen von ihren Zufälligkeiten und zum Wesentlichen vordringen — hier wie bei der Betrachtung der Motive. Und da kann es ihm recht gleichgültig sein, wie die letzte Quelle, die noch eine wichtige Erinnerung an den ihm andersher bekannten Stoff bewahrt hat, aus ihrer Zeit und Sprache heraus einen Namen verballhornt.

Wir sind also durchaus der Meinung, daß der Mythenforscher sich aus ganz grundsätzlichen, sachlichen Erwägungen nicht immer an die jeweilige Namenform seiner Quelle binden kann, und es wäre uns eine Freude, wenn unsere Ausführungen hierüber das nötige Verständnis für unsere Auffassung bei den Vertretern der Einzelphilologien anbahnen könnten. Es liegt aber auch noch ein anderer Grund vor, weshalb die Form des Namens in der jeweiligen Quelle für uns nicht endgültig verbindlich ist: nämlich die Schwierigkeit der Umschrift. Jede Sprache hat ihre eigene Schrift, und zwar entweder geradezu ihre eigenen Schriftzeichen (oder wenigstens ihren stark abweichenden Schriftduktus), oder doch ihre eigene Rechtschreibung. Wir können nun nicht alle Schriften und Rechtschreibungen im Mitra neben einander verwenden; denn die Mythenforschung soll sich ja auf alle mythenhaltigen Überlieferungen aller Zeiten und Völker beziehen und muß also auch die Namen den Mitforschern in einer Form vorlegen, die allen gleich gut zugänglich ist; wir können aber auch nicht die verschiedenen in den Einzelfächern durchaus uneinheitlich gestalteten Umschriftsysteme so verwenden, wie sie unsere „Quelle“ jeweils bietet. Es wäre ja in der Tat keine große Kunst, zwar mit Akribie, aber ohne Verständnis Zeichen um Zeichen die Namen aus den indianistischen, iranistischen, keltistischen, semitistischen, amerikanistischen und noch vielen anderen Werken heraus zu schreiben; aber es wäre dann nicht nur ein richtiges Lesen all dieser Namen den meisten unserer Leser unmöglich (so würden die Amerikanisten die semitistischen Namen, die Orientalisten die keltistischen, die Keltisten die iranistischen Namen usw. nicht lesen und verstehen können), sondern es ließe sich auch am Ende des Jahres nicht ein Mal ein brauchbarer Index für unsere Zeitschrift anlegen. Man erwäge nur: Boas (und mit ihm alle auf demselben Gebiete Tätigen) schreibt z. B. in seinen nordwestamerikanischen Indianernamen *ç* für *ɬ*, die Indologen verwenden *ç* für *ś* und der Franzose sieht in diesem Zeichen ein scharfes *s*. Es würde also im Index *Çlatloltq* neben *Çiva* zu stehen kommen. Daneben halte man deutsches *ch* als Ach-laut und Ich-laut und englisch-amerikanistisches *ch* als *č*: wir müßten im Index *Chronos* neben *Chiraqan* stellen und hätten noch immer damit zu rechnen, daß in Namen französischer Rechtschreibung sich hinter *ch* ein *s* verbirgt, das in Amerika aus spanischer Rechtschreibung als *x* auftritt, das die Iranisten wieder für *h* gebrauchen (also *Xochitl* neben *Xnqpaiti!*) So geht es gewiß nicht, und unsere erste Pflicht ist, uns von solchen Zufälligkeiten der Schrift- und Umschrift-Systeme frei zu machen, indem wir alle Namen immer nach demselben möglichst einfachen Schlüssel umschreiben. Ausgehen müssen wir dabei von unserem eigenen Alphabete, und die üblicheren Auszeichnungen an einzelnen Buchstaben möglichst so verwenden, wie es dem fester werdenden Gebrauche in den hauptsächlich in Betracht kommenden Sprachgruppen am nächsten kömmt. Wenn unser Verfahren für die arischen und semitischen Sprachen, in denen der meiste und beste mythenhaltige Stoff vorliegt, zunächst ausreicht und bei den anderen im Wesentlichsten brauchbar ist, leistet es für unsere Bedürfnisse genug; denn auf Feinheiten können wir für gewöhnlich uns nicht einlassen, da es jetzt gilt, Anschluß zu finden an die verschiedensten Fächer, und Namensformen zu prägen, welche Aufnahme finden können in das geistige Besitztum aller Gebildeten. So werden wir uns nicht von den Sprachgewohnheiten der vorkeltischen Bevölkerung zu einem *Ll* zwingen lassen, das keine etymologische Berechtigung hat und dessen Aussprache den wenigsten unserer Leser gelingen dürfte. Auch die hottentottischen Schnalzlaute werden wir ziemlich lange entbehren können, denn die Hottentotten bieten uns nichts Wesentliches an mythenhaltigen Stoffen.

Ein mechanisch überall und immer anwendbares Verfahren soll es hier nicht geben; denn die Mythenforschung läßt sich nicht mechanisieren. Um die Namen richtig zu wählen und richtig zu schreiben, bedarf es zunächst völliger Vertrautheit mit den in Betracht kommenden Stoffen, und wir hoffen mit der Zeit im Mitra eine erhebliche Vorarbeit in dieser Richtung leisten zu können. Wie wir im Einzelnen die Schreibung der Namen in die Wege zu leiten suchen, dafür bietet jedes Heft des Mitra Beispiele, und wir wollen auf einschlägige Fragen immer wieder zurück kommen, so oft es nötig scheint, oder gewünscht wird.

Frau Welt.

Von Heinrich Niggemann (Charlottenburg).

Von Wirent von Grafenberg, dem Dichter des „Wigalois", ging bald nach seinem Tode (1228) folgende Geschichte, die, von Konrad von Würzburg († 1287) in Reim gebracht, unter dem Namen „Der Welt Lohn" auf unsere Tage gekommen ist:

„Zu Wirent, der allenthalben für das Muster eines Ritters galt, trat eines Abends eine wunderbar schöne, reich gekleidete Frau, die ihm für die ihr bisher geleisteten Dienste dankte und sie ihm zu lohnen versprach. Wirent hatte sie nie gesehen; sie aber gab sich ihm als „Frau Welt", der Könige und Fürsten dienen, zu erkennen und zeigte ihm den Lohn, der seiner wartete, indem sie ihm den Rücken wandte. Dort wimmelte es von Kröten und Schlangen und Fliegen, die das Fleisch bis auf die Knochen weg genagt hatten, und das vorn so herrliche Gewand hing hinten in grauen Fetzen herab. — Die Gestalt verschwand, und Wirent nahm reuevoll das Kreuz, zog aus zum Kampfe gegen die Heiden und fiel."

Diese Erzählung nimmt Wilhelm Scherer in seiner Geschichte der Deutschen Litteratur (S. 79 ff.) als die ihr Zeitalter am besten kennzeichnende zum Ausgangspunkte einer längeren Betrachtung über den Geist der damaligen Zeit und sagt: „Sie trägt den geistlichen Stempel sichtbar an der Stirne und wird wohl in irgend einem Kloster entstanden sein, wo der Dichter Wirent eine bekannte Persönlichkeit war und zum Helden einer tendenziösen Erfindung geeignet schien. . . . Sie (d. i. die Geistlichkeit) faßte die irdischen Ideale sehr glücklich unter dem Bilde der „Frau Welt" zusammen, welche auch von der plastischen Kunst, z. B. an den Münsterportalen zu Worms und Basel, so dargestellt wurde, wie sie Konrad von Würzburg geschildert hat.

Aber mag auch die Zusammenfassung der irdischen Ideale unter dem Bilde der „Frau Welt" sehr glücklich sein, die Geschichte an und für sich ist jedes Falles sehr unglücklich, so unglücklich, daß man sich denn doch staunend fragt, wie wohl ein Mann wie Konrad von Würzburg sie seinen Zeitgenossen in dieser Form zumuten konnte. Es leuchtet einem beim besten Willen nicht ein, daß Frau Welt aus freien Stücken, unaufgefordert und ohne jede Spur von Zwang, dem Ritter ihre Abscheu erregende Kehrseite zugewendet und sich dadurch ihren treuesten Verehrer verscherzt haben soll. Das kann ja nicht stimmen; und in der Tat ist auch weder das Urbild der Frau Welt noch diese Geschichte in irgend einem Kloster entstanden. Höchstens könnte ihr Name in einem solchen erfunden sein, aber der ist tendenziös übertragen worden auf eine Gestalt, die ganz anderes und zwar sehr viel älteres Ursprungs ist.

Auch ihre Darstellungen an den Münstertoren von Straßburg, Freiburg i. B., Worms (Abb. 3) und Basel, sowie in Gestalt eines Jünglings an der Sebalduskirche zu Nürnberg (1310—1315, Abb. 1 Vorderseite, Abb. 2 Rückseite), die alle etwa der gleichen Zeit entstammen, brauchen durchaus nicht auf Konrad von Würzburg zurück zu gehen. Es wäre im Gegenteile sogar seltsam, wenn eine so bescheidene Dichtung die Kunst ihrer Zeit so stark beeinflußt hätte.

Wirent ist nämlich bei Leibe nicht die einzige Persönlichkeit, die mit „Frau Welt" bekannt geworden sein und das geschilderte Erlebnis gehabt haben soll, bzw. will. Auch Walthern von der Vogelweide ist die Gestalt derselben schon wohl vertraut. In einem Gedichte nimmt er von ihr Abschied:

Lange hat er ihr gedient, nun ist er ihrer überdrüssig geworden, und ihre Versuche, ihn noch länger zu fesseln, sind vergebens. Er ruft ihr zu:

Frô Werlt, ich han ze vil gesogen,
ich wil entwonen, des ist zît.
Dîn zart hât mich vil nâch betrogen,
wand er vil süezer fröuden gît.
Dô ich dich gesach recht' under ougen,
Dô was dîn schouwen wunderlîch . . . . . al sunder lougen,
doch was der schande alse vil,
dô ich dîn hinden wart gewar, daz ich dich iemer schelten wil

Nach diesem Vorwurfe kann sie ihn nicht länger halten; sie entläßt ihn und bittet ihn nur, er möge der schönen Stunden, die sie gemeinsam verlebt, nicht ganz vergessen.

Auch bei Walther ist also Frau Welt vorn schön und hinten häßlich, und seine Begegnung mit ihr hat genau denselben Verlauf wie die Wirents von Grafenberg. Nur sind hier die Folgen nicht so geistlich tendenziös gehalten wie bei Konrad von Würzburg. „Frô Werlt" ist hier vielmehr nur eine Gestalt wie etwa „Frô Saelde" und „Frô Minne", die uns bei Walther selber und bei vielen anderen mittelhochdeutschen Lyrikern begegnen. Auch diese Personifikationen sind schließlich wie die spätrömischen der „Virtus", „Pietas", „Pudicitia", „Clementia" letzte Ausläufer des Mythos.

Aber das halb schöne, halb häßliche Weib tritt auch im Tannhäuserliede auf, das freilich in der uns überkommenen Gestalt erst im 15. Jahrhunderte aufgezeichnet wurde, das aber eine inhaltlich weit ältere Ausprägung der Geschichte bewahrt hat als die bisher behandelten

Quellen. Hier heißt die schöne Verführerin nicht „Frau Welt", sondern „Frau Minne", „Frau Venus", „Frau Frene".

Tannhäuser hat lange mit ihr in Freuden im Hörselberge, Venes- oder Vrenesberge bei St. Gallen im Tiergarten gelebt. Doch er hat ihre und ihrer Gespielinnen wahre Gestalt erkannt:

„Die sind die ganze Woche gar schö,
mit Gold und mit Side behange,
hend Halsgeschmeid und a Maiekrö,
Am Suntig sind's Ottern und Schlange."

Abb. 1.

Bei ihnen ist also Schönheit und Häßlichkeit nicht auf vorn und hinten verteilt, überhaupt nicht örtlich, sondern zeitlich. — Frau Frene will ihm nun ihre jüngste Gespielin zum Weibe geben, doch er weist auch diese ab:

„Diner Gespielinne darf ich nit,
Es ist mir gar hoch verbote,
Sie ist ob ein Gürtel Milch und Bluet
Und drunter wie Schlange und Chrote."

An ihr erscheinen also Schönheit und Häßlichkeit wieder räumlich verteilt, freilich nicht auf vorne und hinten wie bei „Frau Welt", sondern auf oben und unten. — Sie hat also eine Gestalt wie sie die schöne Melusine an einem bestimmten Tage in der Woche hat und wie sie auch Rôugatajas Tochter in einem estnischen Märchen (bei Kreutzwald Nr. 15) aufweist.

Nun entläßt Frau Frene den Tannhäuser, bittet ihn aber dabei, wie Frû Werlt Walthern:

Gedenk an meinen roten Mund,
Der lacht zu allen Stunden.

Und wie Wirent seinen Kreuzzeug (auch wie Walther?), so tritt Tannhäuser seine Bußfahrt nach Rom an.

Wir sehen also hier die Erzählung von der Frau Welt ohne weiteres einmünden in die von dem Manne, der längere Zeit bei einer schönen Frau in einem Berge als deren Geliebter sich aufhält. Daß diese aber nicht in irgend einem christlichen Kloster, überhaupt in keinem Kloster entstanden sein kann, beweisen ihre iranischen, bezw. aus iranischen Quellen stammenden Parallelen, von denen als bekannteste hier nur die Geschichte des Prinzen Achmed und der Fee Paribanu (Henning XXI. 104) erwähnt sei. Über sie hat zuletzt Hüsing in Mitra I, Spalte 71 ff., gehandelt. Er hat aber dort die schon 1905 von Leßmann in OLZ Sp. 219 aufgestellte Gleichung zwischen Paribanu und Spəntā Āramatiš durch tiefere Begründung weiter erhärtet; und in der ersten der iranischen Versuchungsgeschichten, die Bleichsteiner in Mitra I. Sp. 65 ff. unter dem Titel „Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga" vergleicht, in der aus dem Dēnkart, gibt sich die Verführerin für die Göttin Spəndarmat aus. Zugleich zeigen die von Bleichsteiner a. a. O. behandelten Geschichten, daß auch die religiös-ethische Umwertung der Erzählung sehr viel älter ist als Scherer meinte und nur immer wieder auf neue Personen übertragen wurde. Selbst auf christlichem Boden ist sie sehr viel älter, das beweist die Geschichte der Versuchung des Heiligen Antonius. Dieser lebte lange Zeit fern von der Welt in einer Berggrotte, als der Teufel ihm in Gestalt eines schönen Weibes erschien, um ihn zu verführen. So herrlich nun auch das Weib geschmückt war, Antonius erkannte doch unter dem Kleide den Teufel und zwang ihn durch sein Gebet, seine wahre Gestalt zu zeigen; und der Teufel entwich.

Abb. 2.

Abb. 3.

Diese Versuchungsgeschichte ist in der mittelalterlichen Malerei ein recht beliebter Vorwurf gewesen, und bis über die Zeit der Renaissance hinaus wird sie wieder und wieder dargestellt. Besonders ist es David Teniers der Jüngere (1610—1690), der sie auf die verschiedenste Weise schildert. Da ist es höchst auffallend, daß bei

einigen seiner früheren Bilder nicht nur unter dem Gewande des schönen Weibes, bei dem also das schön-häßlich wieder auf oben-unten verteilt ist,derPferdefuß hervor sieht — der ist ja bei einer Darstellung des Teufels nicht weiter auffällig — sondern auch ein Hühnerfuß. Denn dieser gehört zur russischen Baba Jaga, deren Hütte nicht nur stets auf einem Hühnerfuße sich dreht, sondern die auch selbst einen solchen zu haben scheint.

Und nun vergleiche man wieder mit der Geschichte der Versuchung des Heiligen Antonius die des Zaraþuštra, wie sie Bleichsteiner a. a. O. vergleichend heraus gearbeitet hat. Auch hier begegnet uns wieder die Gestalt des Weibes, das vorn, oben, vorher schön, hinten, unten, nachher häßlich ist, das in schöner Gestalt als Verführerin auftritt und, bevor sie ihren Zweck erreicht, vom Manne gezwungen wird, ihre wahre Gestalt zu zeigen. Bleichsteiner aber gelangt schließlich in seinen vergleichenden Ausführungen zur deutschen Frau Holle und zur russischen Baba Jaga. Und so ist nunmehr der bisher verborgene, eigentümliche Vorstellungszusammenhang aufgedeckt, wie die Malerei des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit dazu kam, der dem Antonius erscheinenden schönen Frau gerade einen Hühnerfuß zu geben. Noch Rethel verleiht auf dem ersten Blatte des Bilderkreises „Auch ein Totentanz", der natürlich auf ältere Kunstwerke zurück geht, den Frauen, die als Personifikationen der Lüge, List, Eitelheit u. s. w. auftreten, Hühnerfüße, die unter ihrem Gewande ziemlich aufdringlich zum Vorscheine kommen.

Wie es auf dem Rücken der Frau Welt nach Konrad von Würzburg von Kröten, Schlangen und Fliegen wimmelte, die das Fleisch bis auf die Knochen weggenagt hatten, so ist die Verführerin des Zaraþuštra im Dēnkart „hinten an der Schamleiste voller Schlangen, Kröten, Eidechsen, Hundertfüßler und Fröschen". Dieser Zug wirft wieder besonderes Licht auf die Tatsache, daß der Teufel, der ja dem Antonius als das verführerische Weib erscheint, als Beelzebub

„Der Herr der Ratten und der Mäuse,
der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse"

ist.

Aber die Geschichte von der Versuchung des Religions- bezw. Ordensstifters ist nicht nur nach dem Westen gewandert, sondern auch nach dem Osten, denn das Motiv der erst schönen dann häßlichen Jungfrauen klingt auch in der Buddhalegende wieder. Als Buddha von der Ausfahrt, auf der ihn vielerlei Gesichter bewogen hatten, der Welt abzusagen, heimkömmt, treten ihm seine schönen Tänzerinnen entgegen, die ihn mit Gesang und Tanz erfreuen wollen. Ihre Künste vermögen ihn aber nicht zu rühren, er schläft ein, und auch sie legen sich zur Ruhe. In der Nacht aber erwacht er und sieht ihre im Schlafe entstellten Gesichte, sieht, wie ihre Körper unter den prächtigen Kleidern mit widrigen Gebrechen behaftet sind, und sein Ekel gegen alles Weltliche wird so stark, daß er augenblicklich aufbricht und entflieht.

Noch einmal tritt, nachdem Māra, der Teufel, sich vergeblich bemüht hat, Buddha von seinem asketischen Leben abzubringen, die Versuchung in Gestalt der drei schönen Töchter Māras an ihn heran. Buddha weist aber auch sie ab, als er in ihnen die Teufelinnen erkennt.

Angesichts dieses reichen Vergleichsstoffes ist es nicht mehr angängig, in der „Frau Welt" Walthers und Wirents lediglich eine personificierende Zusammenfassung der irdischen Ideale zu erblicken, sondern wir erkennen in ihr wie in der Tannhäusersage unsere „Frau Holle" wieder. Was aber den Tannhäuser dazu veranlaßt, diese schließlich zu verlassen, ist ursprünglich nicht „der Widerstand des moralischen Bewußtseins gegen die Mächte des Bösen", sondern Enttäuschung in betreff der äußeren Gestalt der Geliebten, die er, wie Raimund die schöne Melusine, des Sonntags belauscht hatte, wie sie in ihrer wahren Gestalt einher ging, und die ihn nun nach seinen Vorwürfen ziehen lassen mußte.

Betrachten wir in diesem Zusammenhange auch einmal die Erzählung von Herakles am Scheidewege. Die scharfe Zuspitzung aufs Sittliche, die sie in der uns erhaltenen Überlieferung aufweist, ist selbstverständlich als jüngere Umprägung sofort auszuscheiden, der Gegensatz zwischen den beiden Frauen (Schlechtigkeit-*Κακία* und Tugend-*Ἀρετή*) ist aber auch dann beizubehalten, wenn wir als nächste Parallele zur Wahl am Scheidewege die Wahl des Paris unter den drei Göttinnen erkennen, bei welcher die Schönste, die den Apfel erhielt, sich hinterher doch als die Leid bringende heraus stellt. Dem Herakles zeigt die schöne Lasterhaftigkeit schon selbst die Kehrseite des herrlichen Lebens, das er mit ihr führen würde, und es kömmt daher gleich zur „richtigen" d. h., sittlich vertieften, vom Mythos aber abseits führenden Wahl.

An den „dreigestaltenen" Scheideweg führt die Elfenkönigin auch den Thomas von Errildoune, Treu Thomas, nachdem er sich ihr durch den Kuß unter dem Eichenbaume (vgl. den Feigenbaum der Frau Frene) für sieben Jahre zu eigen gegeben hat (Rosa Warrens, Schottische Volkslieder V). Er folgt ihr in die Unterwelt durch Ströme von Blut bis in den grünen Garten, wo sie ihm (Umkehrung: Paris) gleich der Schlange im Paradiese (vgl. das Bild in Mitra Sp. 54), den Apfel darbietet, durch dessen Genuß ihm die Erkenntnis der Wahrheit kömmt.

(Er verfällt also der Unterwelt durch den Kuß und durch den Apfel.) Als er nach den sieben Jahren wieder auf der Erde erscheint, da erläßt er unter dem Eichenbaume, wo ihm die Elfenkönigin zuerst erschien, seine Weissagungen. So mag auch Tannhäuser im Hörselberge den alles bezaubernden Gesang erlernt haben. Das Lied von Tom dem Reimer hat die Gestalt der Verführerin veredelt, denn das Häßliche ihrer Gestalt und ihrer Gesinnung ist verschwunden. Das letztere aber tritt in der dänischen Ballade von den Jungfrauen von Elvershöh (übersetzt bei Herder, Volkslieder I 152) wieder deutlich hervor. Sie suchen den Jüngling durch Gesang und Tanz (vgl. beim Tannhäuserliede: „Sie huben an den langen Tanz") zu verführen. Sie wollen ihn das „Runenbuch" lehren, drohen aber, als er ihren Bitten nicht willfahrt, sich an ihm zu rächen.

Daß aber auch die Elfenkönigin ursprünglich von anderer Gestalt war, darauf weist ihr Aufenthaltsort, die Unterwelt, hin. Durch die Eliwagarströme gelangt man zur Hel, und diese ist halb schwarz, halb leichenfarbig. Hel aber ist die die Dreiheit der Nornen zusammen fassende Gestalt, diese aber eine Verdreifachung der Frau Holle, der im Tannhäuserliede die „dri schöne Jungfraue", im russischen Märchen (Afanaßjew-Meyer Anm. z. 18) die drei Baba Jaga und in der Buddhalegende die drei Töchter Māras entsprechen. — Die hier behandelten Geschichten sind in einer Hinsicht als mythenhaltige Überlieferungen ziemlich arm, insofern nämlich, als sie sich um ein einziges Hauptmotiv drehen. Dieses aber hat sich in ihnen trotz allen Überwucherungen mit Religiös-ethischem und Asketischem so rein und unverfälscht erhalten, daß es das Urbild noch heute ganz unverhüllt und greifbar wieder spiegelt.

Eschengrüdel — Eschenkittel.

Von Wolfgang Schultz (Wien).

KHM Nr. 21 'Aschenputtel' und Nr. 130 'Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein' (vgl. den Anfang von Nr. 36 'Tischchen deck dich, Goldesel, und Knüppel aus dem Sack') gehören zusammen, und sehr nahe steht Nr. 65 'Allerleirauh'; Nr. 179 'Die Gänsehirtin am Brunnen', die B(olte) P(olivka)[1] ebenfalls hinzu ziehen, steht weiter ab und wird erst durch umfassende Behandlung des Stoffes nutzbar. Die Grimm dachten außerdem an Gudrun, was bei BP 186 in die Anmerkung wandert — aus besonderem Anlasse: Singer und Reitzenstein haben die schon um 400 nachweisbare Legende von der Nonne Isidora und ihrer Verherrlichung durch den h. Piterum auf ein weltliches Aschenbrödelmärchen dieser Zeit zurück geführt. Diese Spur erscheint BP „zweifelhaft", trotz "Gudrun, die in der Gefangenschaft Brände schüren, den Staub mit dem eigenen Haar abwischen und Schläge dulden muß" (über ihr Wäschewaschen vgl. Nr. 13 unter 2). Der verlorene Schuh endlich erinnerte die Grimm an Rhodope.

Die Einleitung von der boshaften Ziege Nr. 36 ist mit dem Hauptteile, wie Nr. 130 ausweist, doch näher verbunden; denn in Nr. 130 steht das „Tischlein deck" neben der Ziege, was auf ein „Zicklein streck" (statt „meck") führt und auffordert, diesen Vers mit „Bäumchen, Bäumchen, schüttle dich, / wirf Gold und Silber über mich" (berichtigt!) zu vergleichen, und das führt auf Heidrūn und den Baum Laeradr (Grīmnismāl 25). Da das „Eslein streck dich" Gold und Silber spendet und andrerseits Allerleirauh besondere Speisen an des Königs Tafel liefert, gehören auch aus dem Gesichtspunkte der Nr. 65 Zicklein (Bäumlein) streck dich und Tischlein (Tüchlein) deck dich innig zusammen. Bei Perrault (1694) heißt die dem Allerleirauh entsprechende Heldin *Peau d'āsne*, weil sie die Haut des Gold von sich gebenden Esels ihres Vaters um hat (vgl. BP II 491, die Flucht im goldnen Ochsen). Die Gegenstände, die dem Mädchen die Gaben spenden, sind auch sonst im Wesen die Selben wie seine Hüllen, so daß Aschenputtel-Allerleirauh schließlich auch ein Knüttel aus dem Sack, d. h. für gewöhnlich ein Knüttel im Sacke ist. Daß es von der Ziege Kleider erhält oder in das Eselsfell gekleidet ist, sahen wir schon; sonst stammen seine Kleider vom Baume, der häufig ein Nußbaum (Haselnuß in Nr. 21) ist, da die Kleider oft auch in Nüssen stecken — und es ist in den Baum, in Rinde, in Holz gekleidet; und da sein Name nach seiner Kleidung, nach seinem Gehäuse, gewählt ist, so erschließt sich vom Wesen der Gestalt her der Name. Norwegisch heißt sie Trästak (d. h. „Holzrock" BP I 171) oder Traekatra (BP II 49), dänisch Traetröje (d. h. Holzwams) (BP II 48); aber dieselbe Vorstellung herrscht auch im Süden und Osten. In Italien finden wir die Maria di legno (BP II 52 zahlreiche Belege), im sicilianischen Märchen steht bei Betta Pilusa an Stelle des Kleides aus Katzenfell (Allerleirauh) auch ein hölzernes Gehäuse mit beweglichen Gliedern, ebenso in Hellas (Hahn Nr. 27 Var. 1). Sie heißt auch *Μαλλιαρη* (Hahn Nr. 27 Var. 2) und Xylomaria (BP II 53) Im wallachischen Märchen (Schott Nr. 4) trägt die Heldin über ihren zwölf prachtvollen Kleidern einen hölzernen Mantel (Köhler bei Gonzenbach zu Nr. 38). Rumänisch haben wir das Mädchen, das auf

[1] Anmerkungen zu den K(inder u.) H(aus-), M(ärchen) Band I—III, 1913—18.

der Weide den Holzmantel ablegt (BP I 175), slowakisch die Magd im hölzernen Gewande (BP I 176), ja selbst japanisch das Mädchen mit dem Holznapfe, hinter dem sie ihre Schönheit vor den Nachstellungen der Männer verbirgt (BP II 55). Daß aber der Name Trästak nicht romanisches Lehngut im Norden ist, zeigt z. B. Nr. 4 (I 24) bei Ströbe: der Bruder der rechten Braut hat ein wunderschönes Bildnis in einen Baum im Walde geschnitzt und der König, der ihn davor ertappt, meint, es sei ein Götzenbild. Im deutschen Märchen und auch sonst haust das Mädchen im Baume, dieser ist sein Gehäuse, ihre Mutter gibt ihr den Schlüssel dazu, er öffnet sich ihr wie ein Schrank (BP I 166 f.); gelegentlich befindet sie sich auch geradezu in einem solchen, in einem Fache des Bettes usw. In Nr. 123 ist das Bett, also der Schlafraum, im Baume, im polnischen Märchen findet sich sogar ein ganzes Schloß in der Eiche (BP I 177). Schon die Edda kennt diesen Gedanken: in der Wöluspā 20 heißt es von Yggdrasil, daß die drei Mädchen, die vieles wissen, d. h. die Nornen, aus dem Saale kommen, der sich unter dem Stamme des Baumes befindet. Sie sind also geradezu Druaden, Baumbewohnerinnen. Zweiäuglein (Nr. 130) nun wohnt in dem Hause, vor dessen Tür der Apfelbaum steht, in Nr. 21 wächst Aschenputtels Haselnußbaum zwar auf dem Grabe der Mutter, aber das nach einem Stücke, welches die Grimm erst nachträglich einfügten und das wir besser wieder tilgen. In der „älteren Fassung“ (BP I 165) bleibt Aschenputtel daheim „und sieht dem Tanze von ihrem Taubenschlage aus zu, den die eine Schwester am anderen Morgen aus Mißgunst nieder reißen läßt.“ Das deutet doch sehr darauf, daß sie im Taubenschlage auf dem Baume wohnt. Die hierauf bezüglichen Angaben der Nr. 21 sind überhaupt recht unklar; nach dem zweiten Abende springt Aschenputtel in den Garten hinter dem Hause. „Darin stand ein schöner großer Baum, an dem die herrlichsten Birnen hingen“, es klettert so behend wie ein Eichhörnchen zwischen den Ästen und läuft erst von da, während der Vater den Birnbaum (Zweiäugleins Apfelbaum) umhaut, zum Haselbaume um sein „graues Kittelchen“. Aschenputtel trägt nämlich einen grauen alten Kittel und hölzerne Schuhe. Damit kömmt sie, wie man sieht, der Kari „Holzrock“ sehr nahe. Wie an Stelle des grauen Kittels das goldene Kleid, steht der goldne Schuh an Stelle des Holzschuhes. Aller Vergleichsstoff dringt darauf, daß der graue Kittel auch ein hölzerner Kittel ist. Nach Geiler von Kaisersberg legt das Eschengrüdlin etwa den rechten Schuh an den linken Fuß, oder es legt den Gürtel „nümen letz“ um. Außer den Schuhen wurde also auch der Gürtel, außer dem Kittel übrigens auch die Kappe betont. Auf eine solche weist schon der Holznapf des japanischen Märchens (s. o.), aber auch der Name Kraknäbbakappan (Krähenschnabelkappe) des schwedischen und Lurvehaette (BP I 169) des dänischen. Namen, die von den Schuhen genommen sind, scheinen nicht vorzuliegen, doch muß es sie gegeben haben. Den hölzernen Kittel vertritt in Nr. 130 das Faß, das die neidischen Schwestern über Zweiäuglein stülpen und unter dem sie die goldenen Äpfel hervor rollt, wie sonst unter dem Rauhkleide das goldene hervor schimmert. Nach dieser Lage der Dinge kann kein Zweifel herrschen, daß die Besitzerin des hölzernen Kittels auch von diesem ihren Namen haben muß, wie Holzrock (Trästak), Holzmarie (Xylomaria, Maria di legno), Allerleirauh, Peau d'äsne (Pell d'ase BP I 170) usw. Nun geben die älteren Belege den Namen durchwegs mit Eschen beginnend, so Eschengrüdel (Geiler 1510, Fischart 1581), Eschenpudelgen (müste tharnach in der Eschen wonnen; Herzogin Sophie von Hannover 1659), und erst die jungen Belege bringen die Fülle der Bildungen von Asche. Die Reihen klingen etwa so ab: 1. Eschengrüdel, Aschengrittel, Aschengretel; 2. Aschenkrittel, Aschengruttel, Aschengrusel; 3. Aschenputtel, Askepott.

Die letzte Reihe weist auf ein Eschenputtel zurück, d. h. auf ein Mädchen, das eine Butte (Faß) aus Eschenholze um hat („nur von meiner verstorbenen Frau ist noch ein kleines verbuttetes Aschenputtel da: das kann unmöglich die Braut sein“) oder sich in einem Eschengehäuse befindet; eine Eschengretel entspräche genau der Holzmarie. Aber auch ein Eschenkuttel oder Eschenkittel liegt nahe, besonders für Nr. 21, da Aschenputtels Rock geradezu Kittel genannt wird. Grüdel oder gryddel möchte man zu dän. gryde 'Topf' stellen, dem freilich nd. ein Wort mit t, hd. mit ß entspräche (vgl. A.-gruttel und A.-grusel; steht letzteres für A.-grußel?). Dann wäre der Holznapf gemeint, und Eschengrüdel hätte „den Deckel auf“, wie man bei uns volkstümlich sagt, wenn einer es nicht recht machen kann. Der Name ginge auf die Kappe und zugleich auf die Schüssel, in die das Mädchen die Erbsen und Linsen aus der Asche lesen muß. Aber auch nd. grude 'heisse Asche, Ofen' wirkt wohl herein. Gewiß wollte man von alters her mit dem Anklange der Esche an Asche spielen, und wenn nach dem zweiten Tanze die Esche gefällt wurde, so verbrannte man sie wohl auch, und dann mochte dem Eschenkittel nur mehr der Aschenkittel bleiben. Aber hierin liegt schwerlich der Ausgangspunkt für die Rolle des Eschenkittels als Küchenmagd, und um ihn zu gewinnen, müßten wir, was ein ander Mal geschehen soll, auf die

männliche Ausprägung dieser Gestalt, den goldhaarigen Küchenjungen, eingehen,[1] der zugleich der Ofenhocker ist. Die Beziehung zur Esche und überhaupt zum Baume, trat bei ihm zurück, die reiche Entfaltung der zur Asche bezüglichen Namen vollzog sich ungestört und wirkte auf die Eschengretel herüber. So kam es, daß man den Blick für die eigenartige Gestalt des Mädchens im Holzgehäuse nicht schon längst gewann.

Kar-baluk, der Karfisch.

Von Georg Hüsing (Wien).

Bei Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, I 2 S. 101 und S. 469 tritt der *Kär (Ker) Palyk* auf, an der zweiten Stelle nur in der Verwünschung, die ein weißes Roß ausstößt, das Kind, das es in seinem Munde trägt, möge eher der Ker Palyk des Meeres fressen, als daß es in die Hand seiner Verfolger falle.

Auch in der ersten Stelle rettet ein Füllen ein Kind, das es in seine Nüstern geschlürft hat, vom Verfolger, dem Saryg Kan, und dieser ruft hier wirklich — die zweite Stelle ist also ein Trumm der ersten — den Kär Palyk, der ihm untertan ist, herbei, um das Füllen zu fangen. Der Kär Palyk wohnt auf dem Meeresgrunde, eilt herbei und fragt nach den Befehlen Saryg Kans, findet aber das Füllen zunächst nicht, bis dieses auf seiner Flucht an das weiße Meer kömmt und sich hier in einen 40flossigen goldenen Kuskuč verwandelt. Als solcher wühlt er alle Steine des Meeres auf und entgeht so dem Kär Palyk, der nur Steine in den Mund bekömmt.

Im Vorworte zu diesem Bande bespricht Schiefner den *Kär Palyk*, den Radloff im I. Bande (im Kan Püdei, Stück V 741b) mit „Walfisch“ übersetzt hat. Auch in Schiefners „Heldensagen der minussinischen Tataren“ tritt der *Kiro Balyk* auf (II S. 199 und 229), und im ersten Bande S. 39 steht dafür *Kär Jutpa*, was nach Schiefner etwa „der verschlingende Kar [Fisch]“ zu bedeuten scheint. Denn daß *Kär* nichts Anderes ist als der Name des Kara-Fisches, hat Schiefner richtig erkannt.

In Bezzenbergers Beiträgen 26, 1901 S. 74 hat Brunnhofer die Bezeichnung „Karmpaluk“ für die Maiotis behandelt, die sich bei Tzetzes (ed. Kiesling VIII S. 312) findet. *Καρμπαλουκ* soll *πολις ιχθυων* bedeuten, *καρμ* = *πολις*, *παλουκ* = *ιχθυες*, beides in sakischer Sprache. Brunnhofer meint nun, es sei umgekehrt *καρμ* der Gen. Plur. von *kara* (= *ιχθυων*), und *paluk* sei eine Weiterbildung eines mit *πολις* und *πολυς* zusammengehörigen Wortes für „Stadt“. Da aber *baluk* türkisch = „Fisch“ ist, hat Tzetzes so weit schon recht, nur wird hier *σκυθικως* vielleicht mit „türkisch“ zu übersetzen sein. Dann würde aber, wenn in derselben Sprache *καρμ* = „Stadt“ wäre, der Name vielmehr *„Παλουκκαρμ“* heißen müssen? Könnte man etwa annehmen, daß die beiden Zeilen

Το Καρμ γαρ πολις σκυθικως, το δε παλουκ ιχθυες,
Και ταχα ἑρμηνευουσι το καρμπαλουκ Μαιωτις

eine Glosse wären? Richtig ist es gewiß nicht, denn es wird ja wohl *Καρ-μπαλουκ*, d. h. *kar-baluk* zu trennen sein, und das Asowsche Meer führte also den Namen „Karfisch“? Vermutlich doch eher „Karfisch-See“, d. h. in in ihm war der Karfisch, der ja noch immer in mancher Richtung ein kosmisches Rätsel bleibt.

Zunächst aber dürfte sich die Frage erheben: wie kömmt der Karfisch zu den Türken und gar an den Don? Das wird kaum anders möglich sein als dadurch, daß er eine Mythengestalt der Saken war, die ja vom Schwarzen Meere zum Kaspischen und endlich zum Hamun gelangten, während die eigentlichen Iranier immer Binnenvölker waren. Man beachte, daß er im Sajjid Baṭṭāl (bei mir S. 47 f.) auftritt, d. h. in der Rostahmsage, die ja wieder sakisch ist.

War er aber den Saken an der Maiotis bekannt, dann nahmen ihn die sakischen Dynasten wohl auch mit nach Thrakien an das ägäische Meer. So werden ihn auch die Germanen und die Donau-Kelten gekannt haben, und nun vergleiche man meine Bemerkungen in meiner Iran. Überl. S. 29 f. über den isländischen Rochen und den keltischen Lachs. Unsere türkischen Epen zeigen uns aber das kosmische Ungeheuer mythologisch im feindlichen Sinne, und so liegt die Annahme wohl nahe, daß es ursprünglich schwarz war gleich der Schildkröte, die nun sein Gegner ist, und dann ist der Kara auch gleich Nidhogg und gleich der Midgardschlange und der Paþwanā, und die 9 Fische sind seine Söhne.[1]

Zum Rotkäppchen.

Von Georg Hüsing.

Sp. 104 hatte ich das angebliche „Märchen“ vom Rotkäppchen vorläufig als „aus Erinnerungen an Märchen eines schönen Tages beim mündlichen Erzählen zusammen gedichtet“ bezeichnet. Nun ist in der von Richard Wilhelm übersetzten Sammlung tschinesischer Märchen (bei Diederichs)

[1] Schon die Grimm verwiesen auf Nr. 136 und BP III 109 haben den Vergleich durchzuführen versucht, wozu aber das Meiste noch nachzuholen bleibt.

[1] Der Satz war schon umgebrochen, als ich Marquarts Beitrag im Extrait de la Rev. or. 1910 in die Hand bekam. Zu Änderungen gibt er mir eigentlich keinen Anlaß.

1914 als Nr. 9 ohne Angabe der Quelle, die wohl mündliche Überlieferung sein soll, eine Erzählung bekannt gegeben werden, von der Wilhelm selbst aussagt, sie „setzt sich zusammen aus Motiven, die sich in „Rotkäppchen", „Der Wolf und die sieben jungen Gaißlein" und „Das Lumpengesindel" wieder finden. Der Zusammenhang der beiden ersten war ja klar, nur fraglich, wie er zu deuten sei; das Lumpengesindel, den widerspenstigen Hausrat aber, hat bisher wohl niemand damit in Verbindung bringen können, und in so ferne ist uns das Märchen aus Tschina (— aber aus welcher Gegend? —) sehr wertvoll. Mir scheint aber, daß es sich nicht hier um eine Zusammenfügung, sondern umgekehrt bei uns um eine Auflösung handelt, so daß also der Grundstock des „Rotkäppchens" doch ein Märchenrest wäre, freilich eines Märchens, in dem kein Rotkäppchen bisher nachweisbar wäre, denn seine Erwähnungen beschränken sich auf Frankreich und dessen nächste Nachbarschaft.

Eine sichere Gewähr dafür haben wir aber natürlich noch nicht; in Tschina reißt der Panther der Mutter, die hier als „alte Gaiß" und zugleich an Rotkäppchens Stelle die Großmutter besucht, anfänglich zwei Stücke der Kopfhaut ab. Es geht aber schwer an, die daraus entstehende blutige Stelle — von der auch nicht gesprochen wird — in Verbindung mit einer roten Kappe zu bringen, denn gleich darauf wird die so übel gekämmte Frau ganz zerrissen und gefressen und wird auch nicht mehr lebendig, und ebenso der Knabe, der sie begleitet hatte. Ihre beiden Mädchen spielen dann zu Hause dem Panther gegenüber junge Gaißlein, fliehen endlich und erwerben den „widerspenstigen Hausrat", der den Panther tötet.

Dieser Nachtrag möge zeigen, wie weit wir — aus Stoffmangel — noch von einem endgültigen Urteile entfernt sind, zugleich aber auch, daß das viel gedeutete Rotkäppchen der Grimmschen Sammlung für den Mythos wirklich nicht in Betracht kömmt.

Bibliographie der neugriechischen Rätselsammlungen.*

Von N. G. Polites (Athen).

I. Allgemeines.

K. Dieterich, Neugriechische Rätseldichtung (Zeitschrift d. Ver. f. Volksk. 1904, S. 87 ff.).

N. Γ. Πολίτου Αἰνίγματα καὶ λογοπαίνια (Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει φιλολ. Σύλλογος 1874, VIII 513—524)

* Vorliegendes Verzeichnis war als ein Beitrag zu einer von mir geplanten allgemeinen Bibliographie des Rätsels gedacht. Da es sich aber leider heraus stellt, daß eine solche Veröffentlichung vorläufig nicht durchführbar ist, hat mir Herr Prof. Polites den Abdruck seiner Zusammenstellung im „Mitra" gestattet und dadurch wohl alle Rätselforscher zu besonderem Danke verpflichtet. Sch.

II. Sammlungen in Zeitschriften.

Ἀρχεῖα ἑλληνικῆς γλώσσης, Athen 1892, I, 3 S. 160: I. *Βαλαβάνης (1 χαλινός).*

Ἑβδομάς, Athen 1889, Nr. 32 S. 11 (1 *χαλινός).*

Ἐφημερὶς τῶν φιλομαθῶν, Athen 1857 S. 12 (5 R. aus Kypros), 1865 (4 R. eben daher), 1866, S. 1089 bis 1090 (21 R. eben daher), 1868, S. 1674 (29 R. aus Artotina, Doris).

Ἐπιθεώρησις (Tageszeitung). Konstantinopel, 12 Jan. 1889 (10 R. aus Apollonia in Bithynien).

Ἑπτάλοφος, Konstantinopel 1870, I 331—352: J. Valavanes *Μνημεῖα τῆς ἐν Πόντῳ δημοτικῆς Α'. Αἰνίγματα* (124 R. aus Pontos).

Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, Konstantinopel 1874, VIII 399—400 (10 R. aus Leukas von J. Stamatelos), S. 401 (8 *χαλινοί)*, S. 463 (4 R eben daher von Marangos) S. 489—490 (18 R. aus Syme von Dem. Chaviaras), S. 513—526 (77 R.), S. 494 (5 R. aus Chios). 1875, IX 350—351 (17 R. aus Ainos und Imbros von Sym. A. Manassides). 1884, XIV 261 (9 R. aus Epirus von Th. Pousios). 1888, XVIII 219 bis 221 (25 R. aus Epirus von G. Zekides). 1892, XXI 365 bis 366 (31 R. aus Syme von Ach. S. Diamantaras). 1909 XXXI 126 (2 R. aus Rogdia auf Kreta von J. Zographakis), S. 191—193 (45 R. eben daher von demselben), S. 197 (6 *χαλινοί* eben daher von demselben).

Ζωγράφειος ἀγών (Veröffentlichung desselben Vereines), Konstantinopel 1891. I 18 (21 R. aus Epirus von K. Barzoka), S. 190 (4 R. eben daher von A. Gonios), S. 371—374 (43 R. aus Karpathos von J. Manolakakes), S. 413—416 (51 R. und 8 *χαλινοί* aus Nisyros von demselben). 1896, II 31 (13 R. aus Siteia auf Kreta von Emm. Lilimpakes), S. 78 bis 79 (18 R. eben daher von demselben).

Λαογραφία. Athen 1910, II 193—194: Polydoros Papachristodoulou *Αἰνίγματα θρακικά* (13 R. aus Saranta Ekklisies), S. 202—206: Pan. Sepherles *Γλωσσοδέται* (43 *χαλινοί).* S. 330—370: Sp. Em. Stathes *Κυθηραϊκὰ αἰνίγματα* (152 R. und 6 R.-Märchen aus Kythera; darunter 137—142 byzantinische und fremde R., Nr. 144—145 obscöne R., Nr. 146—152 Zahlen-R.), S. 371—384: N. G. Polites. *Παρατηρήσεις εἰς τὰ αἰνιγματικὰ παραμύθια*, S. 708: Steph. Xanthudides *Παρατηρήσεις εἰς Λαογραφ.* II 334—356, S. 687. Stilpon P. Kyriakides *Παραλλαγὴ βυζαντινοῦ αἰνίγματος.* 1911, III 276—277, S. E. Stathes *Παρατηρήσεις εἰς Λαογρ.* B. 335, 708.

Νεοελληνικὰ ἀνάλεκτα περιοδικῶς ἐκδιδόμενα ὑπὸ τοῦ φιλολογικοῦ συλλόγου Παρνασσοῦ. Athen 1870, I, 1 S. 35—37: N. G. Polites *Ἡ βασιλοπούλα καὶ ὁ τσοπάνης* (1 R.-Märchen aus der Peleponnesos). 1871, I, 4 S. 193—256. *Δημώδη αἰνίγματα* (351 R. aus mehreren Orten).

Παναθήναια, Athen 1910, XIX 308—312: Theod. Kleronomos *Παραπούληα* (43 R. aus Arkadien, 23 aus Kreta; vgl. N. G. Polites in Laographia, II, 159).

Παγδώρα, Athen. 1858, IX 120 (1 R.). 1861, XI 472 (7 R. aus Philippupolis. 1863, XIV 350 (1 R.). 1865, XVI 288 (5 R.), S. 288 (1 R.), S. 544 (1 R.). 1866. XVII 32 (1 R.).

Χρόνος (Kalender), Konstantinopel 1864, S. 112 bis 113 (Zahlen-R.). 1867, S. 143 (4 R.).

Δωδώνη εἰκονογραφημένον ἡμερολόγιον. Athen 1899, II, 158 (16 R. aus Epirus).

Κυθηραϊκὴ ἐπετηρίς, herg. von *Δ. Κ. Ἀλβανάκης*, Athen 1909, S. 89 (3 R. aus Kythera; vgl. Laographia I, 396).

Θρακικὴ ἐπετηρίς, Athen 1897, S. 198 (8 R. aus Saranta Ekklisies).

III. Sammlungen in Büchern.

Abott G. F., Macedonian Folklore, Cambridge 1903, S. 302—319 (52 R.), 319—320 (Theologische Gespräche), 367—368 (11 obscöne R.).

Anagnostou Sp., *Αεσβιακά*, Athen 1903, S. 200 bis 208 (48 R. aus Lesbos).

Archelaos J. Sarantides, *Ἡ Σινασός*, Athen 1899, S. 188—189 (7 R. aus Sinasos in Kappadokien).

Dieterich Karl, Sprache und Volksüberlieferung der südlichen Sporaden, Wien 1908, Sp. 413—420 (28 R.).

Georgeakis et Pinneau L., Folklore de Lesbos, Paris 1895, S. 289—297 (31 R. aus Lesbos in französischer Übersetzung.)

Gousios Asterios D., *Ἡ κατὰ τὸ Πάγγαιον χώρα*, Leipzig (Saloniki) 1894, S. 104—105 (35 R. aus Lakkowikia in Makedonien).

Guzelis D., *Συλλογὴ γνωμικῶν*, Nauplia 1832, S. 205—212 (90 R.).

Jeanaraki Ant., *Ἄισματα κρητικά*, Kretas Volkslieder, Leipzig 1876, S. 257 (1 R.).

Joannides Sawas, *Ἱστορία καὶ στατιστικὴ τῆς Τραπεζοῦντος*, Konstantinopel 1870, S. 271—272 (22 R. aus Trapezus).

Kambouroglous D. Gr., *Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων*, Athen 1892, III 13—15 (13 R. aus Athen).

Kanellakes K. N., *Χιακὰ ἀνάλεκτα*, Athen 1890, S. 163—186 (130 R. aus Chios).

Karolides Paul, *Γλωσσάριον συγκριτικὸν ἑλληνοκαππαδοκικῶν λέξεων*, Smyrna 1885, S. 150 (2 R. aus Kappadokien).

K[retikides] E. I., *Σαμιακὰ ἤθιμα*, Syra 1875, S. 81—86 (103 R. aus Samos), 87—87 (23 *χαλινοί* eben daher).

Kretschmer P., Der heutige lesbische Dialekt, Wien 1905, S. 552 (2 R. aus Lesbos).

K[rommydes] G., *Διατριβὴ ἐπὶ τῆς καταστάσεως τῆς γλώσσης*, Moskau 1808, S. 173 (1 R. aus Epirus).

Λακωνικὴ χωρογραφία, Athen 1852 (2 R.).

Laskares N. I., *Ἡ Λάστα καὶ τὰ μνημεῖα της*, Pyrgos 1906, S. 50—68 (20 R. und R.-Märchen aus Lasta in Gortynien), S. 273 (1 R.-Märchen eben daher).

Lelekos M. S., *Δημοτικὴ ἀνθολογία*, Athen 1852, S. 40 (15 R. aus Kleonai in Korinthien). — Athen 1862, S. 170—176 (74 R. eben daher), S. 179—180 (12 *χαλινοὶ* eben daher).

— *Ἐπιδόρπιον*, Athen 1888, S. 156—157 (12 R. aus Korinthien), S 153—156 (20 *χαλινοί* eben daher).

Leukas G., *Φιλολογικαὶ ἐπισκέψεις*, Athen 1874, S. 149—168 (18 R. in der Schriftsprache, die meisten Varianten byzantinischer R., 99 R. in kyprischer Mundart, 26 *χαλινοί*).

Louloudopoulos Milt. A., *Ἀνέκδοτος συλλογὴ ᾀσμάτων, ἐθίμων, δημ. ᾀσμάτων κτλ.*, Varna 1903, S. 115 bis 118 (48 R. aus Karyais, Prov. Kawakli in NO.-Thrakien).

Melaina Elpis (Schwartz), *Κρητικὴ μέλισσα*, Athen 1873, S. 43, 2 Aufl. Athen 1888, S. 27 (1 byzantinisch-kretisches Rätsel).

Morosi Gius., Studi sui dialetti greci della Terra d' Otranto, Lecce 1870, S. 79—80 (7 R.).

Papazapheiropoulos P., *Περισυναγωγὴ γλωσσικῆς ὕλης καὶ ἐθίμων τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ ἰδίᾳ δὲ τοῦ τῆς Πελοποννήσου*, Patras 1887, S. 316—323 (50 R. aus Gortynien), S. 324—330 (18 *χαλινοί*), 363—365 (3 R.-Märchen).

Paspates A., *Τὸ χιακὸν γλωσσάριον*, Athen 1888 (einige R. zerstreut, gelegentlich der Erklärung von Wörtern).

Sakellarios Ath. A., *Τὰ Κυπριακά*, Athen 1868, III 129—130 (10 *χαλινοί* aus Kypros), S. 134—135 (31 R.).

— 2. Ausgabe, Athen 1891, II 273—276 (27 *χαλινοί*), S. 290—298 (144 R. aus Kypros).

Sanders D. H., Das Volksleben der Neugriechen. Mannheim 1844, S. 234—237 (20 R.).

Stamatiades Epam. I., *Ἰκαριακά*. Samos 1893. S. 143—144 (22 R. aus Ikaria).

— *Σαμιακὰ*, Samos 1887, V. 177—190 (287 R. aus Samos), S. 267 (2 *χαλινοί*).

Thumb Alb., Handbuch der neugriechischen Volkssprache, 2. Aufl., Straßburg 1910, S. 219—220 (10 R. aus verschiedenen Sammlungen).

Ukert, Bilder aus Griechenland. Darmstadt 1833, S. 138 (1 *χαλινός*).

Valaorites Arist., *Ποιήματα*, Athen 1891, II 335 (1 R.).

Wescher, *Δωρικὸν ψήφισμα Καρπάθου μεταφρασθὲν ὑπὸ Ἐμμ. Μανωλακάκη*, Athen 1878, S. 97 (24 R. aus Karpathos).

Zoes Leonid. Ch., *Λεξικὸν ἱστορικὸν καὶ φιλολογικὸν Ζακύνθου*, Zante 1898, S. 22 (1 R. aus Zante).

Skopelites G., *Λαογραφία τῆς Μαδαγασκάρης*, *Αἰνίγματα* in *Λαογραφία*, II 473—475 (12 R. in Howa- und Sakalawa-Mundart).

Diamantaras Achil. S., *Τουρκικὴ λαογραφία Β'*. *Αἰνίγματα* in *Λαογραφία*, III 233—234 (13 türkische R.).

Polites N. G., *Παρατηρήσεις εἰς τὰς τουρκικὰς παροιμίας καὶ αἰνίγματα. Β'. Αἰνίγματα* (*Λαογραφία*, III 240—243).

Besprechungen.

Joh. B. Aufhauser. Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung, mit 19 Abbildungen auf 7 Tafeln. B. G. Teubner, Leipzig 1911. XII u. 255 S. 8°. 10 M.

Der Leidensgeschichte des hl. Georg war das letzte Werk Karl Krumbachers gewidmet. Zu diesen älteren Texten treten später die Wunderlegenden vom hl. Georg, deren Aufhauser im Ganzen 13, darunter jedoch etliche Dubletten, nachweist; doch nicht diese, sondern der Drachenkampf des hl. Georg und die auf ihn meist folgende Entlarvung des Dämons bilden den Gegenstand des vorliegenden Werkes. Aufhauser konnte für die griechische Überlieferung (S. 32 bis 153) 40 Handschriften verwerten und legt hier den ganzen Stoff vor. „Der kurze Text eignete sich vorzüglich, um einmal an einem Schulbeispiel deutlich die Überlieferung eines hagiographischen Textes zu zeigen“ (S. VI). Sämtliche Texte schied er in vier Gruppen, einen Vulgata-Text, eine Verkürzung, eine Erweiterung und eine Verbindung desselben mit den Märtyrer-Akten. „Maßgebend für diese Scheidung war eine eingehende Vergleichung der Motive, aus denen sich die einzelnen Rezensionen aufbauen“ (S. 31). Diese werden hinter jeder Gruppe in einer „Analyse“ angegeben. Dasselbe Verfahren wird auch auf die lateinische Überlieferung (S. 177—226) angewandt. Aus den Anhängen seien die über die Darstellungen von Georgs Drachenkampfe in der byzantinischen (S. 168 ff.) und abendländischen (S. 231 ff.) Kunst hervor gehoben.

Aus diesem Stoffe läßt sich Folgendes als wesentlich festhalten: Ein Pariser Homiliar aus dem Jahre 1004 (nicht 1604, wie S. 2 der Setzer meinte), die älteste Handschrift solches Inhaltes, kennt erst drei Wunder des hl. Georg, eine andere aus Moskau und dem Jahre 1023 bietet noch ein viertes; das Drachenwunder aber fehlt

in diesen beiden ältesten Sammlungen. In einem der alten Wunderberichte wird das Bild des Heiligen so geschildert, daß es nicht den Drachenkampf dargestellt haben kann. Dieser ist auch aus dem bisher bekannten Stoffe weder in der frühen byzantinischen, noch in der gleichzeitigen abendländischen Kunst in Verbindung mit dem hl. Georg nachweisbar. Die Legende von Georgs Drachenkampfe ist in syrischen, arabischen und koptischen Texten nicht bezeugt, erscheint erst seit dem 12. Jahrhunderte in der literarischen und künstlerischen Überlieferung mit ihm verknüpft, aber Spuren ihrer mündlichen Überlieferung führen vielleicht noch bis ins 8. Jahrhundert zurück (S. 237). Daher kann weder burgundischer Georgskult Sigfrids Drachenkampf zu einer Entlehnung aus der Heiligenlegende stempeln (S. 238), noch ist wahrscheinlich, daß Otfrieds althochdeutscher Georgsleich schon den Drachenkampf enthalten habe (S. 213).

Aufhausers Annahmen über die Entstehung der Legende von Georgs Drachenkampfe hingegen und seine Zerlegung der einzelnen Berichte in „Motive" fordern zum Widerspruche heraus.

Vorbild für Georgs Drachenkampf soll der des hl. Theodoros sein (S. 238 Anm. 1), von dem auch ältere Darstellungen vorliegen (S. 173 f.). Da aber das Motiv des Drachenkampfes um Jahrtausende älter und wahrlich reich genug verbreitet ist, wirkt solche Verknüpfung noch wenig überzeugend, zumal die Theodoros-Legende nur Züge des Perseus-Typus enthält, in der Georgslegende jedoch auch noch andere, sehr kennzeichnende Züge vorkommen (wie sogleich nachzuweisen sein wird). Theodoros ist ermattet von dem Ritte durch den dichten Wald *(τῷ λασίῳ τῆς ὕλης)*; Aufhauser erklärt daraus, daß die Stadt, vor welcher St. Georg den Drachen bekämpft, in der Mehrzahl der Texte *Λασία* heißt (S. 52, 22 und Index s. v., vgl. S. 238 Anm. 2). Allein die Handschrift A, die den Namen des Königs dieser Stadt als Eusebios, also doch wohl in der besten Form, bietet, nennt den Namen der Stadt leider nicht, und aus den übrigen Schreibungen *Βασιαχη, Λασιαχη, Ναλασια, Λασαια, Αλογια* usw. ließe sich wohl eher auf ein ursprüngliches *βασιλική* schließen, so daß die Herkunft des Namens der Stadt aus der Theodoros-Legende wohl wegfällt. Aus der Erzählung der Leidensgeschichte, Georg habe seinen ungläubigen Vater Gerontios vor dessen Tode um den Preis der Bekehrung zum Christentume vom Fieber geheilt, hebt Aufhauser heraus, hier handle es sich um eine Bekehrung, und eine solche sei auch der Kern des Drachenwunders, da der König der vom Drachen bedrohten Stadt sich samt seinem Volke bekehren muß (S. 94). Diese höchst gezwungene Beziehung läßt ihn gerade jene Handschriftengruppe voran stellen, welche die Bekehrung zum Höhepunkte der Geschichte macht. Das ist ein Mißgriff, der ihm nur durch seine höchst äußerliche Behandlung der Motive möglich wurde, die wieder dadurch mitbedingt ist, daß er ein unmittelbares Verhältnis der Legende von Georgs Drachenkampfe zu alten Mythen ablehnt (S. 245), da er eben auf mythologische Fragen gar nicht eingerichtet ist. Folgerte man früher, Georg sei ein Mythenheld, weil der mit ihm schon ursprünglich verknüpfte Drachenkampf mythisch sei, so wurde zwar vielleicht diesem Schlusse durch Aufhausers Nachweis, wie jung die Verknüpfung Georgs mit dem Drachen ist, der Boden entzogen (S. 244); doch läßt sich dies nicht so umkehren, als könne nun nicht in der Legende von Georgs Drachenkampfe gerade der Name Georg (wie natürlich auch der Name Theodoros, s. o.) jung, alles Übrige aber altes Mythengut sein. Der Hinweis auf Čurilo, den uns der verschrieene Krause (Trojaburgen S. 122) gegeben hat, wäre doch noch zu untersuchen; daß altes Mythengut herein spiele, ist ja auch sonst das Wahrscheinliche, da an die „schöpferische" Phantasie der so fingergewandt und geistlos abschreibenden Mönche doch auch die Hagiographen selber nur dort glauben, wo sie anders nicht weiter wissen.

Um aber den alten Stoff des Drachenkampfes in seiner jungen Auflage als Georgslegende richtig zu würdigen, dazu hätten eben die „Motive" anders erfaßt werden müssen. Bei Aufhauser ist jede Phrase der Erzählung „Motiv"; er bringt es daher in dem Vulgata-Texte auf 181 Motive (!). Da aber das Wort Motiv für den Mythologen doch schon einen ziemlich festen Sinn hat, muß gegen solchen Mißbrauch um so mehr Einspruch erhoben werden, als aus der literarischen Einkleidung, die auf dem Wege der Vergleichung Satz um Satz ja vielleicht so ziemlich abgeklappert werden kann, für den Inhalt der Erzählung schließlich doch recht wenig sich gewinnen läßt. Aufhauser verbaut sich durch sein Verfahren den Ausblick auf die wirklichen Motive, an denen gerade auch die literargeschichtliche Betrachtung nicht leichtfertig vorbei gehen söllte, da vom Inhalte aus für die Geschichte des Stoffes sich neue Gedanken ergeben. Also versuche ich, die Motive hieher zu stellen; am besten eignet sich kennzeichnender Weise hiezu die von Aufhauser an vierte Stelle gesetzte „Verbindung des Drachenwunders mit dem Martyrium" (S. 118 ff.)

Durch die Bosheit des unglücksfrohen Daimon haust ein Drache bei der Stadt eines Königs, der ein böser Herrscher ist. Jährlich muß man dem Drachen ein Kind geben. Als das Los Alexandra, die Tochter des Königs, trifft, wird auch sie dem Drachen ausgesetzt. Da kömmt der hl. Georg in seinem 15. Lebensjahre vorbei, tötet den Drachen und gibt sie ihren Eltern zurück. — Der Befehlshaber ihres nachmaligen Mannes, des

Kaisers Dadianos (der häufig auch als *βύθιος δράκων* gekennzeichnet wird, vgl. S. 240; später Diokletianos) hält sie ab, sich zum Christentume zu bekennen, indem er ihr den Zorn des Kaisers androht. Doch sehnt sie sich, ihren Retter zu schauen und erleidet ihm zu Liebe das Martyrium.

Hiezu ist aus den Varianten nachzutragen: In der Stadt herrscht Wassernot (S. 85 unter 8 Hs. A), die Legende versteht also nicht mehr, daß der Drache eine Quelle verlegt, die nur fließt, so lange er mit dem Fressen der ihm Ausgesetzten beschäftigt ist (dazu gehört auch die Kanne, die Georgs Knappe nach S. 166 auf griechischen Bildern hält; vgl. S. 235). Georg kömmt wegmüde an (S. 156 unter 84; in der neugriechischen Volksüberlieferung begehrt er sogar zwischen den Knien der Jungfrau zu schlafen und wird erst von ihrem Schreien beim Nahen des Drachen geweckt, S. 168; vgl. S. 238 Anm. 2 über Ähnliches beim hl. Theodoros, dem ein Engel von oben herab ein Schwert reicht: *Findung des Wunderschwertes*). Er bändigt den Drachen, und die Jungfrau (Alexandra; mit diesem Namen muß auch der des Bischofs Alexandros zu tun haben, der später alle Städter tauft) fesselt ihn mit ihrem Gürtel (S. 115 unter 68) oder mit ihren Haarbändern (S. 191 unter 85); sie zäumt ihn auch mit dem Zaume von des Helden Pferde. So wird er in die Stadt geführt. In der Legende tötet ihn Georg, nachdem sich König und Volk bekehrt haben, und der Drache wird dann mit vier Ochsen aus der Stadt hinaus auf ein großes Feld befördert (S. 211 unter 65; daraus erklärt sich wohl die Ausdrucksweise S. 116 unter 76, welche Aufhauser S. 118 gleich zu einer „Tötung des Drachen außerhalb der Stadt" weiter bildet — ob diese Beförderung ein „Trumm" davon ist, daß der Drache in einer Höhle bis zum Ende der Welt angeschmiedet werden soll?). Nach der Besiegung des Drachen strömt wieder die bis dahin verlegte Quelle. Das wird durch den in der Legende nicht mehr verstandenen und daher mit dem Erbauen eines Heiligtumes verknüpften Zug belegt, daß Georg eine Quelle hervor bringt (S. 91 und 176). Vor seinem Scheiden hängt er einen Schild über dem Altare auf (S. 117 unter 88).[1]

Daß alle wesentlichen Motive des Drachenkampfes im Zweibrüder-Märchen (Perseus-Sage) in dieser Zusammenstellung vertreten sind, brauche ich dem Mythenforscher nicht nachzuweisen. Selbst Phoinix fehlt nicht; wir finden ihn in dem Befehlshaber des Kaisers wieder, der die von ihrem Retter programmgemäß verlassene und ihn erwartende Jungfrau ins Martyrium treibt. Doch lassen sich mit Hülfe der Perseus-Sage als Reagens nicht alle obigen Motive aus der hagiographischen Überlieferung „fällen". Sie setzt keinen bösen Herrscher voraus und die Jungfrau ist in ihr selbst gefesselt, während sie hier den Drachen fesselt. Darin sehe ich iranischen Einfluß. Der böse Herrscher entspricht Jama, der boshafte Dämon Arnro-Manjuš, der selbst dem Könige die Drachenköpfe verschafft, die mit Jungfrauen gefüttert werden müssen. Alexandra ist Humaja, die den Franrasjan = Gandarwa mit ihrem Gürtel fesselt, und der hl. Georg in seinem Panzer entspräche dem Kawa Husrawa = Krsaaspa, dessen Panzer ihm den Drachen auf die bekannte Weise erlegen hilft. Mit 15 Jahren wird der Knabe in Iran zum Jünglinge, gerade iranischer Auffassung ist der Kampf des gepanzerten Knaben gegen den Drachen geläufig. Der verschwommene Satz Aufhausers: „Orientalische Art aber ist es, den Sieg des guten Prinzips über das böse unter dem Bilde eines Kampfes mit einem Untier darzustellen", ist dahin zu berichtigen, daß es eine allgemein „orientalische" Art natürlich nicht gibt. Weisen in unserem Falle bestimmte Züge auf iranischen Einfluß, dann ist zu erwägen, daß in Iran der dualistische Gedanke vollendeter als anderswo ausgedacht wurde, daß schon in Persepolis der Kampf des Königs oder Priesters mit der Droga dargestellt ist.

Die wichtige Angabe, daß der König den Herakles, Skamandros, Apollon und die Artemis anbete (S. 63, 2; 130, 18), hat Aufhauser ebenfalls ganz unbeachtet gelassen, obgleich doch die Verbindung der zwei ersten Namen sehr selten und seltsam ist. Der Skamandros gehört wirklich zu Herakles, der ihn durch sein Graben wasserreicher gemacht haben soll (Et. M. v. v. *Σκάμανδρος*). Hier wäre also wohl ein Anhaltspunkt für die Gegend, der die Georg-Legende ihren von der Perseus-Formel abweichenden Kern verdanken mag.

St. Georgs Kampf mit dem Drachen läßt sich also trotz Aufhauser, ja gerade mit Hülfe seines eigenen Stoffes, auch noch von ganz anderer Seite her beleuchten, und es mußte gezeigt werden, wie er sich dann darstellt, um zu Aufhausers nach der Seite des Mythos hin lähmendem Schlusse ein Gegengewicht zu schaffen. Trotz aller Einwendungen enthält aber Aufhausers Arbeit, wie gleich anfangs hervor zu heben war, doch auch einen festen Grundstock wertvoller und gesicherter Ergebnisse.

W. Schultz.

[1] Vereinzelt und unerklärt bleibt bei Aufhauser der Zug, daß Georg in einer Fassung (S. 114 unter 39) die Jungfrau fragt, ob er in einer Räuberhöhle sei. Hier wäre zu vergleichen gewesen, daß ein anderes Wunder dieses Heiligen in der Räuberhöhle spielt (Wunder 11 S. 10, wovon nach Aufhausers richtiger Einsicht Wunder 8 nur eine Variante ist). Betrachtet man Georg von der Mythenforschung her, so erklärt sich die Räuberhöhle aus Erzählungen, in denen der Held in der Tat in einer solchen übernachten muß.

Zeitschriftenschau.

Věstník české Akademie 1912, 1913. — 1912. Ceylonská božstva Gará a Girí. Příspěvek k poznání původního náboženství ceylonského, pokud lzeje je stopovati v nynejším lidovém náboženství sinhalském a v náboženství Väddů. Podává Dr. Otakar Pertold (Ceylonische Götter Gará und Girí. Ein Beitrag zur Kenntnis des ursprünglichen ceylonischen Glaubens, inwieweit dies im gegenwärtigen Volksglauben der Singhalesen und im Glauben der Wedda nachweisbar ist. S. 113—149, 188—214. — **1913.** Pověst o Kršnovi v puránech. Podává Dr. V. Lesný (Krsna in den Purânas). 333—360, 385—412. K.

Etnografičnyj zbirnyk Nauk. tov im. Ševčenka (Etnogr. Sammlung). — **XXXI—XXXII. 1912.** Enthält: Pochoronni holosïnja Zibrav Dr. Ilarion Svjencićkyj

(Klagelieder, gesammelt von J. S., 1—129): Gesamtausgabe aller bis jetzt veröffentlichten und neuer Aufzeichnungen mit einer Einleitung über den Ursprung, Inhalt, Gebrauch und Verbreitung der Leichenklagen. — Pochoronni zvyčaï j obrjady. Zibrav V. Hnatjuk (Begräbnissitten und Bräuche, gesammelt von Vl. H., S. 131—426). Die Sammlung besteht aus einer Einleitungsabhandlung: Ukraïnśki pochoronni zvyčaï j obrjady v etnografičnij literaturi. Ohljad studij i bibliografija. Napysav Dr. Z. Kuziela (Ukrainische Begräbnissitten und Bräuche in der ethnographischen Literatur. Literaturübersicht und Bibliographie von Z. K., S. 133—202) und aus 20 neuen Begräbnisbeschreibungen aus verschiedenen Gegenden des ukrainischen Territoriums (Galizien, Bukowina, Ukraine). In der Vorrede wird die ganze auf den Tod, Begräbnis und das Leben nach dem Tode bezügliche Literatur besprochen, teilweise vergleichend bearbeitet und im Anhang (Bibliographie der Begräbnissitten und des Seelenkultus, S. 174—202) angeführt (496 N. N.). Die neuen Darstellungen der Begräbnissitten und Bräuche sind sehr sorgfältig und breit auf Grund eines von Dr. Z. Kuziela ausgearbeiteten Fragebogens zusammengestellt und behandeln alle Sitten und Bräuche von der Todesstunde bis zu den Totengedenktagen, wobei viele bis jetzt unbekannte oder flüchtig erwähnte Momente zum ersten Male ausführlich berücksichtigt werden (z. B. die Leichenspiele). — **XXXIII. 1912.** V. Hnatjuk. Znadoby do ukraïnskoï demonologiï, zibrav (Beiträge zur ukrainischen Dämonologie, gesammelt von V. H. Bd. II. Teil 1. — IV. + XLII + 237 S.). Ein grundlegendes Werk, welches eine besondere ausführliche Besprechung verdient. Es ist die erste wissenschaftliche Probe der ruthenischen Mythologie und Dämonologie, wo das ganze Material zum ersten Male kritisch gesammelt, gesichtet und wissenschaftlich erläutert vorliegt. Bis jetzt war man auf veraltete Abhandlungen Famincyn: Božestva drevnich Slavjan (St.-Petersbg. 1884), Afanašev: Poetičeskija vozzrčnija Slavjan na prirodu (Moskau 1866—1869, 3 Bde.) und J. Nečuj-Levickyj: Svitohljad ukraïnśkoho naroda. Eskiz ukraïnśkoï mitologiï (Lemberg 1876), auf das nicht überall ausführliche Handbuch von Machál: Nákres slovanského bájesloví (Prag 1891) und auf die kurze Übersicht der ukrainischen Mythologie Hruševśkyjs in seiner Geschichte der Ukraine (Bd. I, Abt. III) angewiesen. Der vorliegende erste Teil des II. Bandes enthält eine Einleitungsabhandlung: Ostanky peredchrystijanskoho relïgijnoho svitohljadu našych predkiv (Überbleibsel der vorchristlichen religiösen Weltanschauung unserer Vorahnen, S. I—XLII) und Texte (Teuffel. Gespenster, Hausgeister, Geister, Feen und Wassernixen, Wechselbalge, Irrlichter und Geister, Tod und Krankheiten). — **XXXIV. 1912.** Znadoby do ukraïnśkoï Demonologia, V. Hnatjuk, Bd. II. Teil 2. S. IV + XXIV + 280. Der zweite Teil des 2. Bandes besteht aus dem 2. Teile der Einleitung: Ostanky [wie oben, S. III—XXIV], aus den Texten (Abschnitte IX—XVIII), Parallelenverzeichnisse (S. 257 bis 260) und aus einer bibliographischen Zusammenstellung (261—270). Die Texte behandeln: Tote, Büßer, Wassermänner, Vampire, Wehrwölfe, Hägsen und Zauberinnen, Wahrsager und Zauberer, Wolkenvertreiber, Zaubermittelbesitzer (inkluznyky), vergrabene Schätze. K.

Sjajvo 1913. I. Sotvorinnja žinky. Japońska legenda (Schöpfung des Weibes. Eine japan. Legende, übersetzt von M. Jakymovećkyj. 104—105). — M. Valujko. Pysanky (Bemalte Eier, 108—111, mit Illustr.): Das Ei im alten Kultus, Ursprung der bemalten Eier, Aberglaube. — M. Rachnjuk. Rachmańskyj Velykdeń (Ostern der Rachmanen, 117). — Ch. Jaščuržynskij. Poezija Rizdvjanych svjat (Poesie der Weihnachten, 237—240) und Ščedryj večir. Etnografičnyj narys (Silvesterabend, 240—241) mit alten kultischen Weihnachts- und Neujahrsliedern. K.

Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne XII (1912). Dalsze prsyczynki do etnografii Wielkopolski zebrała Z. S. (Weitere Beiträge zur Ethnographie Groß-Polens, gesammelt, 1—177). Umfangreiches Material: u. a. Festkalender, Sitten und Bräuche, Kultuslieder, Aberglaube, Kindersprüche, Rätsel, Weihnachts- und Neujahrsspiele (mit Verkleidungen: Bär, Ziege). K.

Beiträge zur ukrainischen Ethnologie XIV. 1913 enthält: Melodyï ukraïnśkych narodnïch dum. Serija II. (Melodien ukrainischer Volksdumen). — XV. 1912. Narodnyj kaljendar. v Zelenycy, Nadvirnjańskoho pov. zapysav A. Onyščuk (Festkalender aus Zelenycja in Galizien, gesammelt v. A. O., 1—61). Viel mytholog. Material: Zeit und ihre Einteilung bei den Huzulen, Monate, Tage, Tage u. Nächte, gute und schlechte Tage, Arbeitsverbote, Jahresfeiertage, Tieraberglaube, Dämonologie, Schlangenaberglaube, Rachmańskyj Velykden (Rachmanen-Ostern). Sagen, Legenden, Feste der Tiere (rozyhry), Kupalo, Prognostica, Volkskalender, eschatologische Legenden. — Narodnïj kaljendar u Rovenśkim povitï, Volynśkoï gubernïï, zap. V. Domanyćkyj (Volkstümlicher Festkalender im Rovnoer Bezirke, Volhynien, gesammelt von V. Dom-yj, 62—89). — A. Onyščuk. Z narodńoho žytja Huculiv (aus dem Volksleben der Huzulen, 90—158): insbesondere 6. Abt.: Baï j vorožinja A. Šumyljeka (Wahrsager Šumyljek und seine Kunst) mit chiromantischen Zeichnungen, Beschwörungen usw. — A. Onyščuk, Ostanky pervisnoï kultury u Huculiv (Überbleibsel der primitiven Kultur bei den Huzulen, 159—177): heiliges Feuer, Feuerverfertigung, Kerbhölzer. — V. Hnatjuk Kupanje i palenje vidm u Halyčynï (179—201): (Hexenbaden und Verbrennen in Galizien). K.

Sbornik otdělenija russkago jazyka i slovesnosti LXXXVIII. A. Sobolevskij. Materialy i izslědovanija v oblasti slavjanskoj filologii i archeologii (Materialien und Forschungen auf dem Gebiete der slavischen Philologie und Archäologie). 1—286. In Betracht kommt vor allem T. XVI. Aus dem Gebiete des Glaubens und Kultus: Kupalo. Jarylo. Einige Worte über die Vilen. Navé i Verziulovo kolo. Tryzna (Leichenschmaus). — LXXXIX. Sbornik narodnych pěsen, zapisannych v poselkě Kaljuha-Komarno, Rohoznjanskoj vol., Kobrynskago uězda, Hrodnenskoj gub. J. E. Byčko-Maško (Volksliedersammlung, S. 1—61: nichts Mythologisches). K.

Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii pri Imperat. Akademii Nauk (auch m. d. fr. T.: Publications du musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg) enthält: II/1: Očerki byta priajanskich Tungusov. E. K. Pekarskago i V. P. Cvětkova. S. 4. kartami i 1 tablicej (Skizzen aus dem Leben der Jana-Tungusen. Von P—ij u. C—ov. Mit 4 Karten u. e. Tafel). St. Petersburg, 1913. Akad. d. Wiss. III + 128 S. II/2. V. Anučin. Očerki šamanstva u enisejskich ostjakov. S risunkami . . . Dudina. (Schamanismus bei der Jenisej-Ostjaken. Mit Zeichnungen von Dudin). St. Petersbg. 1913. Akad. d. Wiss. I + 90 S. XVI. 1913. V. M. Jonov. Počitanie orla u Jakutov (Sur le culte de l'aigle chez les Jacouts). — V. A. Anochin. Šamanstvo u Al'tajcev (Le Chamanisme chez les Altaïens). IV + 28 S. K.

Die **russische Akademie der Wiss.** hat außerdem in den Jahren 1912—1914 folgende Werke herausgegeben: Obrazcy narodnoj slovesnosti mongol'skich plemen. Teksty. T. I. Proizvedenija narodnoj slovesnosti burjat. Sobral C. Žamcarano. Vyp. 1. Epičeskija proizvedenija Echrit-bulhatov. Alamži-Mepgen. (Byliny). (Proben der Volksliteratur der mongol. Stämme. Texte. Bd. I. Werke der Volksliteratur der Burjaten. Gesammelt von C. Ž. Teil I. Epische Werke.) St. Petersbg. 1913. III + 158 S. Obrazcy narodnoj literatury jakutov.

izdavaemye pod. redakc. E. K. Pekarskago. II. Teksty. Obrazcy narodnoj literatury jakutov, sobrannye J. A. Chudjakovym. Vyp. I. Skazki 1—11 (Proben der Volksliteratur der Jakuten, herausg. unter d. Redaktion von E. K. P. II. Texte, gesammelt von Chudjakov. Teil I. Märchen 1—11:) St. Petersbg. 1913. 190 S. K.

Iljustrovana Ukraïna 1913, II. Nr. 6. V. Hrebenjak. Hrećka kultura na ukrainśkych zemljach (Griechische Kultur auf den ukrainischen Ländern). 5—7. Griechische Ausgrabungen und Funde in der Ukraine, inbesonders in Olbien: Statuen der Götter. Nr. 8. Nazariïv. Pysanky (Ostereier). K.

Nyva X, 1913, XI, 1914 Nr. 1—10. **XI.** Nr. 10. J. Sendećkyj, Nazvy miscevostej v ukraïnskij časty Halyčyny (Ortsnamen im ukrainischen Teile Galiziens). 257—262. Stellt zusammen und bespricht ukrainische Ortsnamen, die von den altruthenischen (heidnischen) Götternamen abzuleiten wären: Boh, Božok, Perun, Chors-Dazdboh, Svaroh, Svarožyč, Veles, Rožanycï, Lada, ferner die von den Geisternamen gebildeten Ortschaftsbenennungen wie: baby, bisy, poloz, didko usw. K.

Rocznik slawistyczny. Revue slavistique 1912. V. 119—152: M. Vasmer. Kritisches zur slavischen Etymologie: Besprechung der Werke von Murko, Grab, als Tisch, und Berneker, Slavisches etymolog. Wörterbuch, welches auch für die Mythologen von Bedeutung ist. K.

Časopis Musea království českého (Zeitschrift des böhmischen Museums) 1912. 1913. 1914, I, Jg. LXXXVI bis LXXXVIII. Čeněk Zíbrt. Staročeské Poručenstvie patriarch dvanádcti synóv Jakobových (Testamenta XII. patríarcharum). (Altčechische Testamente der XII. Patriarchen.) 1912, 1—81. — Josef Volf. Horologium Hussianum-Orloj. husitský. 305—312. — Čeněk Zíbrt. Rukopisné varianty staročeských Poručenství patríarch dvanácti v Perně r. 1595 a J. Cereghettino ze století XVIII. (Handschriftl. Varianten der altčechischen Testamente der XII. Patriarchen.) 80—92. — Otakar Zachar. Rudolf II. a alchymisté (R. II. und die Alchemisten). 145—155, 243—257. K.

Rad jugoslavenske Akademie znanosti i umjetnosti. Agram 1912—1913, Bde. 190—200. Bd. 197. 1913 Historisch-filolog. und philosophisch-juridische Klasse, 123—137. Dr. Stjepan Ivšić. Današńí posavski govor: Ogledi posavskoga govora (Dialekt an der Save). Dialektproben; Begräbnissitten (134), Märchen (Tri brata. Žena se namjerila na vješticino dijete, 127), Legenden. K.

Przewodnik naukowy i literacki. Dodatek miesięczny do „Gazety lwowskiej" 1913, XLI. J. Grzegorzewski. „Albania i Albańczycy". Część II. (Albanien u. d. Albanesen. II. Teil) 69—82, 160—174, 273—280. 365—376, 453—466, 551—562, 661—672, 757—768. 843—853, 948—960, 1104—1139, 1311—1340. Viel mythologisches u. religionswissenschaftl. Material: Weltschöpfung, Sagen (u. a. Drachensagen), Wundererzählungen, Legenden, Blutopfer, Beschwörungen, Flüche, Märchen, Aberglaube, Geburt, Hochzeitsbräuche, Tod u. Begräbnissitten Krankheit u. Volksmedizin, Vampirismus, Blutrache, Gevatterschaft, Kultuslieder, Religionssitten bei den einzelnen alban. Stämmen, Sitten u. Bräuche, Duelle, Knabenliebe usw. B. Janusz. Kultura przedhistoryczna Podola galicyjskiego (D. vorgeschichtliche Kultur d. galizischen Podoliens). U. a. Begräbnistypus. 641—650, 733—744, 823—832, 911—922, 1034—1056, 1255—1268. K.

Russkij Filologiceskij Vestnik (Russischer Philolog. Anzeiger) 1912, LXVII, LXVIII. — A. Bahrij. Drevnerusskoe o pticach. K voprosu o evrejskom vlijanii v drevne-russkoj literaturě (Altrussische Legenden über die Vögel. Zur Frage über den hebräischen (jüdischen) Einfluß in der altrussischen Literatur). 289—307. — R. Volkov. Narodnaja drama. „Car Maksimilijan". Opyt razyskanija o sostavě i istočnikach. (Volksdrama. „C. M." Studium über die Zusammenstellung und Quellen) LXVII, 323—343; LXVIII, 280—336. Thema aus der lateinischen Mythologie (Venus, Mars etc.) — K literaturě o židovstvujuščich. Izvěstija o razprostranenii židovstvujuščimi Kabaly (Zur Literatur über die judaisierenden. Nachrichten über die Verbreitung der Kabbala durch die Judaisierenden). S. 351—355. K.

Bibliotheca Buddhica XV. Kien-ch'ui-fan-tsan (Gaṇḍīstotragāthā), sochranivšij sja v kitajskoj transkripcii gimn (in der chinesischen Transkription überlieferter Hymnus) Aśvaghoš'u Ts'ih-fuh-tsan-pai-k'ie-t'o (Saptajinastava) u Fuh-shwoh-wăn-shu-shi-li-yih-poh-pahming-fan-tsan (Āryamañjuśrīnāmāṣṭaśataka). Izdal i pri pomošči tibetskago perevoda objasnil baron A. fon-Stal' (Staël)-Holstein (Herausgeg. und mit Hilfe der tibetanischen Übersetzung erläutert von . . .). St.-Pétersbourg 1913. III + XXIX + 189. — **XVI.** Buddapālita. Mūlamadhyamakavṛtti. Tibetanische Übersetzung. Herausgegeben v. M. Walleser. S.-Petbg. 1913. I + 96 S. — **XVII.** Suvarṇaprabhāsa (Sutra zolotogo bleska). Tekst ujgurskoj redakcii Izdali V. V. Radlov i S. E. Malov (Text ujguris. Redaktion. Hrg. v. . . .). 2 Bde. St.-Petersburg 1913. Russ. Akad. d. Wiss. — Von der russischen Akademie d. Wiss. wurden ferner herausgegeben: Madhyamakavatara par Candrakirti. Traduction Tibétaine publiée par Louis de la Vallée Poussin. IV - V. St.-Pétersbg. 1912. III + 289—427 S. — Saddharmapuṇḍarika. Edited by Prof. H. Vern and Prof. Bunyin Nanjio, with 1 plate. 5. St.-Pétersbg. 1912. XII + 385—507 S. K.

Revue ethnographie tchécoslave. Národopisný věstník československý 1912, 1913. VII, VIII. **VII** 14 bis 17. Besprechung Zdziarski's über: Materyały antrop.-archeologiczne i etnograficzne 1910. XI. — S. 56—61 referiert Frinta über: E. Gulgowski, Von einem unbekannten Volke in Deutschland (Sagen, Dämonologie, Pflanzenwelt im Volksglauben, die Tierwelt, das Reich der Geister und der übernatürlichen Wesen, Tod und Begräbnis, das Leben im Jenseits . . .). — F. Vykoukal. Boží dárky (Gottesgaben). 73—79. — K. Rozum. Boží dárky o Květnou neděli 79—81. Mit Abbildungen der Gebäcke. — S. 84—86 in der Besprechung Hořák's über Zaranie śląskie 1908—1910 werden zwei Märchen über die verwunschene Prinzessin und über einen in ein Tier verwunschenen Prinzen behandelt. — S. 86—90. Ausführliche Besprechung J. Polívka's über: Vol. Hnatjuk, Etnografični materijaly z Uhorśkoï Rusy. T. V. Kazky z Bačky (Ethnogr. Materialien aus Ungarn. Bd. V. Märchen aus Bačka). U Lvovi 1910. — S. 90—92. Besprechung jp[olívka's] über Arnautské pohádky. Ze zbirky Č. Truhelky vybral a přeložil M. Hajný (Albanesische Märchen). — J. Horák. Novější české publikace národopisné (Neuere čechische volkskundliche Publikationen). (123 bis 128.) Viel wichtiges Material, z. B. Rätsellieder und Märchen (125—126), Spiele, Bräuche. — S. 139—140 über die „Rusalky". — F. Wollmann. Pověst o bílé paní v literatuře a v tradicích českého lidu. (Die Sage von der weißen Frau in der Literatur und in den Überlieferungen des čechischen Volkes). 145—180, 193—210. Nach der ausführlichen Zusammenstellung der čechischen künstlichen Bearbeitungen und volkstümlichen Überlieferungen der Sage von der weißen Frau bespricht W. die Erklärungsversuche, u. a. die mythologische Deutung und den Zusammenhang mit Perchta, und kommt zu dem Ergebnisse, daß die Sage von der weißen Frau aus verschiedenen Elementen besteht, die auf dem einheimischen Boden aus dem Seelenglauben entstanden sind. — S. 184 bis 186. Besprechung Polívka's über: O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Lpg. 1911., und S. 186—187 über M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Lpg. 1910. — S. 220—221. Besprechung

Páta's über: G. Šwjela, Typiske ličby we serbskich ludowych pěsnjach (Typische Zahlen in den lausitzserbischen Volksliedern). (Časopis Maćicy Serbskeje 1912). S. 223—227. Besprechung jpa[Polívka's] über: F. F. Communications fec the Folklore Fellows. 1—10. Helsingfors 1910—12. S. 224—226. Einwendungen gegen die Märcheneinteilung Aarne's im Verzeichnisse der Märchentypen. — **VIII.** S. 66—67. Besprechung jpa [Polívka's] über A. Smirnov, Sovremennoe položenie o russkoj narodnoj skazkě i zadači jeja naučnoj razrabotki (Der gegenwärtige Stand des russischen Volksmärchens und die Aufgaben seiner wissenschaftlichen Erforschung (in Izvěstija Imper. russkago Geograf. obščestva XLVII). — S. 88—94 referiert G. Jurečka über: Das Grab als Tisch von Murko. — J. Salaba. Pověst o bílé paní v literatuře a v tradicích českého lidu (Die Sage über die weiße Frau . .). 117—122. Die Sage ist deutschen Ursprungs. — J. Horák. Národopis v našich krajinských sbornících (Volkskunde in unseren Krainer Sammlungen) 123—139. J. H. bespricht zahlreiche südčechische (volks. kundliche) Sammlungen (Jihočeský kraj 1910—1912; Staré i nové zvěstí ze Soběslavě a okolí 1909—1912; Brdský Kraj 1908—1912) und berichtet über das darin veröffentlichte Material, Märchen, Beschwörungen, Spiele, Bräuche, Aberglauben, Sagen, kultische Lieder. Jahreskalender, übernatürliche Erscheinungen usw. — Besprechungen über: Lud 1911 (v. Zdziarski, 139—142); H. Siuts. Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen 1911. (Polívka, S. 143—145); Die Märchen der Weltliteratur 1912. (Polívka, S. 145—147); A. Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen 1912. (J. Polívka, S. 185—191). — F. Wollmann. Pověst o bílé paní . . [wie oben] S. 182—185. Entgegnung. — S. 196 über: F. Tyroller, Die Fabel von dem Mann und dem Vogel in ihrer Verbreitung in der Weltlitteratur 1912. — F. Poledne. Česká dětská počítadla lidová a jich obdoby v lidové tradici Němcův a Polakův (Volkstümliche Kinder-Abzählreime bei den Čechen) 201 bis 225. Eine sehr reiche Zusammenstellung. — S. 227 bis 229 ref. Polívka über Sébillot, Le Folk-Lore 1913; S. 232—233 über Materialy do ukraïnśkoï etnol'ogiï 1912. XV. K.

Zapysky Ukrainśkoho Naukovoho Tovarystva v Kyïvi (Mitteilungen d. Ukrainischen Gesells. d. Wiss. in Kiev) IX. Vl. Peretc. Ukraïnśkyj spysok „Skazanija pro Indijśke Carstvo". (Ukrain. Handschrift der „Legende über das Reich d. Inder"). — X. 1912. S. Hajevśkyj. Kyïvśki spysky povisty „Aleksandrija". (Die Kiever Handschriften des Romans „Al-a"). — XI. 1913. L. Dobrovolśkyj. Mychajlo i Zoloti vorota (Michael und das Kiever Goldentor). — XII. 1914. Wie oben. S. 22—71. Die Legende über „Mychajlo i zoloti vorota", die man auch mythologisch zu deuten versuchte, ist einheimischen ukrainischen Ursprungs und reicht in die alte Vorkiever Zeit zurück. K.

Ukraïna. Kiev 1914. I. Vl. Peretc. De-kil'ka etnografičnych danych z starych rukopysiv (Einige ethnograph. Notizen aus den alten Handschriften). 86—91. Volksglaube, Vampirismus, Beschwörung eines Waldgottes (87—88), Hochzeitsbräuche, Zauberglaube, um den Tisch herumgehen, Hochzeitsopfer (Huhn). — S. 143—145 Besprechung Jevšan's über: A. v. Löwis of Menar, Russische Volksmärchen übersetzt und eingeleitet. Jena 1914. XXVI + 332 S. K.

Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums XVII/XVIII, f. d. J. 1909—1910 (1911), XIX f. d. J. 1911 (1912). XVII/XVIII. Deutsche Weihnachtsspiele aus der Bukowina. Gesammelt und herausgegeben von Dr. J. Polek. 3—44. K.

Vremennik Demidovskago liceja (Jahrbuch des Demidovschen Lyceums), Nr. 107; B. Freze. Očerki greko-egipetskago prava. Čast' I. (Skizzen aus dem griechisch-ägyptischen Recht. Teil I.) Jaroslavl' 1912. VIII + 230 S. K.

Izvěstija Imperatorskoj Akademii Nauk (Auch fr. Bulletin de l'academie Imper. des Sciences de St. Pétersbourg). — **1912.** VI. C. Salemann. Manichaica. III. IV. 1—50. Texte, Übersetzungen und Erklärungen. — N. Ja. Marr. Kavkaz i pamjatniki duchovnoj kultury (Kaukasus und die Denkmäler der geistigen Kultur). 69—82. Wichtig auch für die Mythologen. — S. 410—411: Referat und Diskussion über eine ungemein wichtige Arbeit des bekannten russischen Bibliographen Simoni: Russkij folktor, materialy dlja ego izučenija. Bibliografičeskij obzor (Das russische Folk-Lore. Materialien zu seiner Erforschung. Bibliogr. Übersicht), die in „Sbornik" der Akademie zur Veröffentlichung gelangt. In der Arbeit werden u. a. Märchen, Legenden, Rätsel. Tierfabeln, Spiele und Beschwörungen berücksichtigt. Bis jetzt ist das angekündigte Werk noch nicht erschienen. — N. Ja. Marr. Jafetičeskoe proizchoždenie abchazskich terminov rodstva (L'origine japhétique des termes de parenté chez les Abchazes). 423—432. — Alttürkische Studien. Von Dr. W. Radloff. VI. Dazu Nachtrag: Zu „Barlaam und Joasaph" von S. von Oldenburg. S. 747—778 und (Nachtrag:) 779—782. Anläßlich des Werkes A. v. Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotscho (Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1911/1912) veröffentlicht Radloff Texte, Ergänzungen, Berichtigungen und neue Erläuterungen, darunter die Legende: berauschter Jüngling gerät besinnungslos in eine Totenkammer und schläft mit einer Leiche (wozu Näheres bei Oldenberg). — N. Ja. Marr. Trako armjanskij Sabadios-aswat i svanskoe božestvo ochoty. (Thrako-armen. S.-a. und der Jagdgott der Swanen). 861—870. — C. Salemann. Zur Handschriftenkunde. I. Al-Bîrûnî's al-Âṯâr al-bâqiyah. 861—870. Darunter Texte: Monate und Tage der Perser. — Feste der Sughdier. — Feste der Chvârizmier. — S. 977. Referat über B. Baradin's: Description de la statue de Mitreya dans le temple d'or du convent de Lavran (aus dem Tibetanischen). **1913.** VII. N. Ja. Marr. Iz lingvističeskoj požzdki v Abchaziju. K etnologičeskim voprosam. (Aus einer linquistischen Reise nach Abchasien. Zu den ethnologischen Fragen.) 303—334 + II Taf. **1914.** Nr. 1—9. Nekrolog: Vsevolod F. Miller. Čitano A. Šachmatovym. S. 71—92. K.

Literaturno-naukovyj Vistnyk (Der liter.-wiss. Bote). Jge. 1912—1913, 1914 Nr. 1—3. — **1912,** LVII, Nr. 2. M. Kocjubyńskyj. Tïny zabutych predkiv (Schatten der vergessenen Ahnen). Eine meisterhafte ethnogr. Erzählung auf Grund der huzulischen Dämonologie. S. 223—229 Darstellung äußerst seltener Leichenspiele. — LXI. Nr. 3. V. Dorošenko, Naukovyj ruch v 1912 r. (Die wissenschaftliche Bewegung im J. 1912). S. 514—519 Besprechung ethnographischer Publikationen: u. a. 1. Etnografičnyj Zbirnyk, XXXI—XXXII und XXXIII; 2. Myloradovyč, Kazky i opovidannja (Märchen und Erzählungen in: Trudy poltavskoj archeograf. kommissii, VIII—IX); 3. Novyćkyj, Duchovnyj mir v predstavlenii malorusskago naroda (Die Geisteswelt in den Vorstellungen des ukrainischen Volkes, in Lětopis Ekaterinoslavskoj archeologič. kommissii, 1912, 161—184): darunter biblische „Sagen", volkstümliche Bräuche, Kultus, Naturerscheinungen, Riesen, Leute mit wunderbarer Kraft; 4. D. Svjatskij. Pod svodom chrustal'nago neba. Očerk po astral'noj mitologii v oblasti religioznago narodnago mirovozzrěnija (Unter dem Kristallhimmel. Ein Abschnitt der Astralmythologie aus dem Gebiete der religiösen Weltanschauung des Volkes). S.-Peterbg. 1913; 5. A. Sobolev, Zagrobnyj mir po drevne-russkich predstavlenijach. Literat.-istoričeskij opyt izslědovanija drevne-russkago narodn. mirovozzrěnija (Das Leben nach dem Tode nach den altrussischen Vorstellungen). Sergiev Posad. K.

Buchdruckerei Withoff & Remiger, Leoben.

Heinrich Leßmann †.

Am 24. December 1916 ist Professor Dr. Heinrich Leßmann als Hauptmann an der Spitze seiner Kompagnie bei unserem Vordringen in Rumänien im Uztale gefallen. Ein schlichtes, schon ganz verwachsenes Soldatenkreuz auf dem Militärfriedhofe in Uzvölgy bezeichnet die Stelle, an der dieser Vorkämpfer für unser Volkstum und Bahnbrecher für unsere Wissenschaft die ewige Ruhe gefunden hat.

Heinrich Leßmann wurde am 26. Februar 1873 als Sohn eines Volksschullehrers zu Kunnersdorf bei Hirschberg im Riesengebirge als letzter nach vier Geschwistern geboren. Er besuchte zuerst die Mittelschule in Hirschberg, dann in Goldberg und schließlich wieder das Gymnasium in Hirschberg. Im Sommer 1892 ging er an die Universität Breslau, um sich der Erforschung des Deutschtumes zu widmen. Hier bot ihm ein Freundeskreis, dem auch Georg Hüsing angehörte, mehr und tiefer dringende Anregungen als die Universität mit ihren erstarrten Fächern. Leßmann lernte die Bedeutung des Alten Orients für das Verständnis der arischen und damit auch der deutschen Überlieferung ermessen und verdankte dieser Erweiterung des Gesichtkreises der Germanistik wohl den wertvollsten Einschlag für seine weitere Entwicklung. Hatte da die Neigung gesprochen, so drängte alsbald die Not in andre Richtung; um sich zu versorgen, mußte Leßmann zur Germanistik noch Romanistik und Anglistik hinzu nehmen. 1896 machte er mit seiner Arbeit „Studien zu dem mittelenglischen Life of St. Cuthbert" den Doktor, 1898 die Staatsprüfung. Die Aufforderung, sich zu habilitieren, mußte er ausschlagen; er wurde Gymnasiallehrer. Aber einige Muße zu wissenschaftlicher Arbeit wußte er sich doch immer zu sichern, und wieder wurde aus der Not eine Tugend: Leßmann benützte sein Französisch und Englisch, worin er sich 1899 durch eine Studienreise nach Grenoble, 1911 nach England und Schottland vervollkommnet hatte, als Schlüssel zur wenig bekannten, mythologisch noch fast unverwerteten keltischen Überlieferung. Sein Lehrberuf, dem er mit inniger Liebe und tiefem Pflichtgefühle zugewandt war, führte ihn von Breslau über Görlitz und Düsseldorf im Jahre 1902 nach Charlottenburg, wo er 1908 heiratete: seiner Gattin Gertrud geb. Metzner hinterließ er eine Tochter und einen Sohn. Mit seinen Schülern verband ihn ein inniges Verhältnis; einer von ihnen, Heinrich Niggemann, ist ihm auch auf das Gebiet der Mythenforschung gefolgt (s. Mitra Sp. 279 ff.).

Für die Zeitschr. f. deutschen Unterricht schrieb Leßmann 1899 „Nachträge zur Textkritik von Goethes Stella", für die in Breslau erscheinenden „Lehrmittel der Deutschen Schule" die Beiträge „Anschauungsmittel für den Alten Orient" (1903), „Altpersische Anschauungsbilder" (1905), „Russische Volksmärchen als Jugendschrift" (1912), und für die Zeitschrift „Die Lehrerin" über „Sprachliches und Sachliches zur Frauenkleidung" (1907/8). Zu Wägners Band III von „Unsere Vorzeit" steuerte er den Abschnitt über Robin Hood, Rübenzagel und Heinrich den Vogler bei. Diese Beiträge, obgleich selbst nicht wissenschaftlich, geben doch ein lebendes und eindrucksvolles Bild von den gründlichen einschlägigen Studien Leßmanns, aus denen sie erflossen. Vorbildlich ist die Sprache, die er schreibt, und die Meisterschaft hierin erleichterte es ihm, auch seine fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen auf das Wesentliche zu verkürzen. „Zeit und Kraft raubende Kanzlistenarbeit, die den geistigen Magensaft des Genießenden verzehrt, ehe der Braten aufgetragen wird", findet darin nicht Platz, auch kein Prunken mit Belegen; stets bietet er den enthülsten Kern.

Sein Aufsatz in der OLZ 1905 „Der Schütze mit dem Apfel in Iran" zielt schon auf „Die Kyrossage in Europa" (Wiss. Beilage z. Jahresber. ü. d. städt. Realschule zu Charlottenburg, Ostern 1906). Sie hat nur 50 Seiten, das reichte aber aus, daß er mit den Gegnern und den ernstlich in Betracht kommenden Vorarbeiten (Bauer, Schubert, Hüsing) erschöpfend abrechnet und die Sagen von Lugus, Hamlet, Kaiser Heinrich, Genovefa, Wieland, Tell, Malandrach und Kaiser Trojan, Ugniegawas so von Grund aus entwickelt, daß sich über Hüsings für Anfänger und Nichtiranisten schwer genießbare Beiträge zur Kyrossage hinaus hier zum ersten Male die unendlich weitgehende Verästelung und Verzweigung eines arischen Mythos, eines ganzen Mythos und nicht einzelner Motivgruppen, ergibt. Dabei erhielten die geschichtliche, literargeschichtliche und kulturgeschichtliche Forschung, wenigstens so weit es sich um ihre Betätigung auf europäischem Gebiete handelt, eine Fülle von Anregungen, die bis jetzt so ziemlich außerhalb ihres Gesichtskreises lagen. Leßmanns einzig dastehende Kenntnis des hauptsächlich in Betracht kommenden Stoffes, seine Klarheit in den Grundsätzen, seine Schlichtheit in ihrer Anwendung kommen aber erst in seinen „Aufgaben und Zielen der vergleichenden Mythenforschung" (1908, MB I 4) zu voller Geltung. Wieder sind es nur 52 Seiten, in Wahrheit aber ist es ein Auszug aus den Ergebnissen eines ungeschriebenen, auf sorgfältiger Einzelarbeit in allen Hauptgebieten fußenden, mehrbändigen Handbuches unserer Wissenschaft, den er uns hier gab und der uns solch ein Handbuch eben bis auf Weiteres ersetzen muß. Welche Fortschritte die Mythenforschung seit 1908 getan hat, zeigt wohl am besten gerade der Mitra, und sie würden nach

außen noch klarer hervor treten, wenn eine Anzahl Grund legender Arbeiten, die inzwischen geleistet wurden, bereits erscheinen könnten. Trotzdem sind Leßmanns Aufgaben und Ziele nicht veraltet; zahlreiche neue Köpfe und Arbeiter haben sie inzwischen am Stoffe immer wieder bewähren können, und nur diese Probe gilt. Denn wer dem Stoffe ferne steht und immer nur Theorie im Kopfe hat, kann sie nicht würdigen. So fiel denn auch die „Kritik" von Leßmanns Schrift bei den Nichtmythologen entsprechend aus. Man fand, der Verfasser stelle willkürliche Behauptungen auf und verfahre „doktrinär"; keiner war reif, die Begründungen, die Leßmann in diesem Rahmen doch gar nicht geben konnte, selber nachzutragen, aber auch keiner umsichtig und einsichtig genug, sich zu besinnen, wie viel es da vorerst zu lernen gab. Und so bewahrheitete es sich auch an Leßmann, daß immer noch Urteile über einen anderen zugleich auch solche waren, die der Kritiker über sich selbst abgab. Wie hoch aber Leßmanns Leistung steht, das zeigt am besten der Vergleich mit anderen Schriften, die für den Augenblick viel Beifall fanden und unsrer Meinung nach doch schon zugleich mit ihren Verfassern verstorben sind. Ehrenreichs Allgemeine Mythologie, die an Leßmann unbeirrt vorbei geht, ist trotz mancher Vorzüge neben den Aufgaben und Zielen eine sehr untergeordnete Leistung, der wir keines einzigen großen Problemes Klärung oder Lösung verdanken, und der betreffende Teil von Wundts Völkerpsychologie stellt sich immer mehr geradezu als Zerrbild des Gegenstandes heraus. Die Zeit bewährt, daß Leßmann Grundriß und Maßstab für die Entwicklung unserer Wissenschaft richtig gegeben hat; es wird auch nie möglich sein, um ihn herum zu kommen, wohl aber wird man immer wieder auf ihn zurück greifen müssen. Den aus einander strebenden Richtungen in der Berliner Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung freilich war der Ernst wenig willkommen, mit dem Leßmann auf den Erfordernissen des Stoffes in dieser Schrift und als Schriftführer der Gesellschaft bestand. Wie sehr er aber der eigentliche Kern und Träger dieser Gesellschaft war, das zeigen deren Kriegsveröffentlichungen, denen Leßmann bereits ferne stand und in denen die Gesellschaft vollends entschlief. Als Nachtrag zu den Aufgaben und Zielen kann Leßmanns Erwiderung auf A. Jeremias' 'System im Mythos' (Memnon VI 1912) gelten, ein Muster an Verdichtung des Gedankens.

Wie Leßmann seine zusammen fassenden Einsichten dem Stoffe abrang, sieht man am besten in seinen kleineren Arbeiten. Als solche sind seine „Nachträge" zu den Märchen zum Sphinxrätsel in Hüsings Iranischer Überlieferung (MB II 2 S. 73—88; 1909) zu nennen, die das dreibeinige Roß im Mythos weiter verfolgen, und der stattliche Aufsatz „Gudar und seine Brüder" Memnon IV (1910) 187—218. Bei diesem Stoffe aus 1001 Nacht bewährt Leßmann seine Kenntnis der Mythen des Orients und schlägt von dort her wichtige Brücken zu uns. Es läßt sich deutlich verfolgen, wie er in jeder neuen Arbeit wesentliche Einzelfragen eindringlicher anzupacken und auszuwerten weiß. Seine Mitra-Abhandlung „Über die umständliche Tötung" und die hinzu gefügte „Übersicht" ist ein bisher nicht wieder erreichter Höhepunkt in der sorgfältigen Verarbeitung einer erdrückenden Fülle des Stoffes. Das Neue, das sie brachte, ist, daß sie die Grundlage für das Verständnis des Gefüges des Mythos durch ein in mitten der Überlieferung stehendes Beispill gab; und wenn auch Leßmann noch nicht selbst vom Gefüge des Mythos sprach, so hat er uns doch den Blick darauf zu allererst frei gelegt. Und wenn er schreibt (Mitra Sp. 166 f.): „Ich will nicht behaupten, daß ich mit dieser Übersicht etwas besonders Geistreiches geliefert hätte. Der Geist allein tuts ja auch nicht, wie die bisherige Geschichte der vergleichenden Mythenforschung zeigt; es muß auch etwas Stoffkenntnis hinzu treten", so enthüllt sich uns in diesen Worten das ganze Geheimnis, wie es kam, daß sich ihm zwar der Mythos erschloß aber nicht der Verstand kenntnisloser Kritiker. Er hat das beßre Teil erwählt, und alles Andre wird schon nachkommen.

Da Leßmann erkannt hatte, daß der Mythos Eigengut der arischen Völker ist, mußte er auch mit den Arierhypothesen der neueren Zeit abrechnen, und das hat er in Gestalt zweier Besprechungen des Buches von S. Feist, 'Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen' getan, u. zw. vom sprachvergleichenden und kulturgeschichtlichen Standpunkte aus in den Mitteilungen aus der historischen Literatur Band 42, Heft 4 und vom mythologischen im Mitra Sp. 146 ff.

Leßmanns Einstellung auf Sprachliches führte ihn auch auf die volkstümlichen Redewendungen, die mit dem Mythos zusammen hängen, und schon vor dem Kriege sammelte er Stoff dieser Art. Unter dem Eindrucke des Anschwellens völkischer Begeisterung, das der Krieg auslöste und unsere Siege steigerten, erwuchs nun Leßmanns großes Werk: „Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage", an dem er Nacht und Tag, im Felde, auf Urlaub, mit verzehrendem Eifer und dem Bewußtsein gearbeitet hat, daß es jetzt gelte, noch in letzter Stunde so viel wie möglich von seinem Wissen und Können vor dem Tode zu bergen. Der Krieg war für ihn ein Bad der Verjüngung der Kraft des Körpers und des Gemütes. Der Mythos, die Großtat des arischen

Denkens und Wollens, er lebt noch im Munde des Volkes wie einst, nur weiß man es nicht. Aber jeder soll ihn wieder erkennen und erleben, sich an ihm bereichern und veredeln. So entstand das hinterlaßne Werk, ein Gegenstück zu Büchmanns Geflügelten Worten. Es behandelt die „Ausdrücke und Wendungen, die jeder gebraucht, ohne recht zu überlegen, was sie denn eigentlich von Hause aus besagen“ und die in Wahrheit Anspielungen auf die Sage oder den Mythos sind. Es ist für jedermann geschrieben, anregend, gemütvoll, oft geradezu schelmisch, bietet aber auch dem Forscher eine Fülle unerwarteter Ausblicke, denen man sich um so williger hingibt, als die Darstellung eine meisterhafte und dies Mal sogar nicht zu knappe ist. Das Buch wird über 300 Seiten haben und wird zu Beginne 1921 im Verlage der Haude & Spenerschen Buchhandlung (Max Paschke) in Berlin erscheinen; die Herausgabe besorgt Georg Hüsing. Freilich kann weder dieses Buch noch auch sein Nachlaß uns ersetzen, was Leßmann alles ungetan zurück lassen mußte. Wir erhofften von ihm eine Neuausgabe und Bearbeitung der deutschen Märchen, worauf er vorbereitet war wie kein Anderer, und seine sonstigen Arbeiten wären wohl vor allem auch der keltischen Überlieferung zu Gute gekommen. Aus seinem Nachlasse führen wir an die Abhandlungen über den singenden Knochen, den Blaubart im germanischen Volksliede und die Lugsage. Eine zusammenfassende Ausgabe der versträuten, schwer zugänglichen Arbeiten Leßmanns mit seinen handschriftlichen Nachträgen und bereichert um die ausgearbeiteten Schriften des Nachlasses würde einen stattlichen Band ergeben, der Seite um Seite gediegen wäre und Leßmanns Person und seine Verdienste um die Mythenforschung erst ins rechte Licht rücken würde. Ihn heraus zu bringen wäre höchst fördernd für die gesamte deutsche Wissenschaft.

Im Ganzen genommen hat Leßmann wenig geschrieben; seine Zeit gehörte seinem Berufe, und viel hinderte ihn auch ein Leiden, eine Siebbeinverwachsung, die ihn oft arg quälte. Aber die Menge macht es nicht, und das Erbe, das er uns hinterlassen hat, ist doch reich, denn es ist lauter fester, dauerhafter Bestand, zu dem nur immer Neues hinzu wachsen, von dem aber nicht so leicht irgend Wesentliches abbröckeln wird. Er war ein bahnbrechender Mythenforscher, der dieser arg verrotteten Wissenschaft wieder Zucht und Ordnung schuf, sie mit allem Ernste auf ihren Gegenstand hinwies und ihr zeigte, was derselbe von ihr fordert.

Leopold von Schröder †.

Am 7. Februar 1920 ist auch Leopold von Schröder zur Ruhe gegangen, tief bekümmert über das Tun und Treiben der Menschen, die sich der deutschen Sprache bedienen, und über die Schicksale seiner baltischen Heimat. An Nachrufen hat es ihm gewiß nicht gefehlt, und der Indologe wird ebenso wie der Mensch Schröder nicht so leicht vergessen werden. Wir haben ihn hier als Mythologen zu würdigen und können das tun nicht nur nach seinen Veröffentlichungen, von denen uns leicht noch einzelne Aufsätze entgangen sein könnten, sondern auch nach ausgiebigem persönlichen Gedankenaustausche.

Wehmütige Gefühle können einen beschleichen, wenn man Schröders erste größere mythologische Arbeit über „Griechische Götter und Heroen“ liest, die 1887 erschienen, noch von Dorpat aus in Weidmanns Verlage heraus kam.[1] Das sollte ein „Erstes Heft“ sein, in dem die Gestalten der *Aphrodite*, des *Eros* und des *Hephaistos* behandelt wurden. Es war dem Andenken Adalbert Kuhns gewidmet und verhohl auch nicht den Einfluß dieses großen Lichtbringers im Guten wie im Schlechten. Aber Schröder vertritt nicht nur der historischen Entwicklung gemäß eine höhere Stufe, er ist auch seiner Begabung nach der Größere, der Feinere. Liest man heute sein Buch von 1887, so fragt man sich: wie war denn das möglich, daß dieser junge Schröder nicht einer unserer allergrößesten Mythologen geworden ist?

Die Antwort hat der alte Schröder im Mitra Sp. 18 ff. eigentlich selbst bereits gegeben: Sein erstes Buch fiel nicht auf steinigen Boden sondern in ein Becken voll Schwefelsäure. Die deutsche Mythologenwelt war zufällig gerade irrsinnig geworden, d. h. der Irrsinn war gerade Trumpf. Auf diese traurigen Vorgänge einzugehen, wäre hier nicht die geeignete Stelle, wir wollen nur andeuten, wie schon durch Mannhardts Verschulden die Mythologie in ein Sammeln von wüstestem Aberglauben hinüber gespielt worden war, wie durch den so hoch gefeierten Reinhold Köhler die Märchenforschung der Mythologie entfremdet wurde und damit ihren wissenschaftlichen Zweck und Wert einbüßte, wie die Indogermanistik auf den Angesichts der überlieferten Stoffe geradezu unbegreiflichen Wahn verfiel, man könne durch lautgesetzmäßige Behandlung der Götternamen fest stellen, welche Mythen in die arische Urzeit zurück gingen, und welche erst später bei den Einzelvölkern entstanden seien. Kurz, die verschiedenartigsten Dinge wurden unter dem Titel „Mythologie“ behandelt: Kunstgeschichte, Religion, Sprachvergleichung, nur mit den Mythen beschäftigte man sich nicht mehr. Da machte sich denn der große Krebs im Mohriner See los: alles bisher Erreichte wurde Stück um Stück grundsätzlich in Zweifel gezogen, als Teufelsspuk verhaftet, Gerechtes und Schlechtes, mit gefangen mit gehangen, und wie bei den früheren Hägsenprocessen auf die Anzeige unweigerlich der Scheiterhaufen folgte, so bedeutete auch hier jedes Anzweifeln die Ermordung des Ergebnisses, wenn dieses auch noch so wertvoll war. Ja, wie s. Z. die Hägse selbst allmählich an ihre Schuld glaubte, so entwickelte sich unter dem Terrorismus des Mohriner Krebses jetzt selbst in den Besonnenen ein Dusel des Mißtrauens in die eigene Leistung, den eigenen Verstand; man verzichtete auf eigenes Urteil und wägte die Urteile Anderer gegen einander ab, Anderer, von denen man sich hätte sagen müssen, daß sie ja gar keine Urteile abzugeben in der Lage waren. Mit Fug und Rechte hat Schröder in diesem Zusammenhange den Namen Otto Gruppes genannt. Ist jemand vollkommen unmusikalisch, so soll er keine Musikgeschichte, ist er farbenblind, keine Geschichte der

[1] Bereits 1883 war in Kuhns Zeitschrift sein Beitrag „Apollon-Agni“ erschienen.

Malerei schreiben, und aus gleichem Grunde hätte auch Gruppe nie über Mythologie schreiben dürfen. Es würde lehrreich sein, der Frage nach zu gehen, auf welchem Wege Gruppe den Einfluß bekommen hat, den er ausüben konnte.

Auf Schröder als Mythologen hat die damalige Lage fast vernichtend gewirkt. Erst über 20 Jahre später[2] ging er die Mythenforschung wieder an, wenn auch mehr von der Seite und vorbereitend, aber mit ganz neuen Gedanken. Er veröffentlichte 1908 sein eigentliches Hauptwerk „Mysterium und Mimus". Inzwischen hatte er 1888 mit seinen „Hochzeitsgebräuchen der Esten", 1906 mit den „Germanischen Elben und Göttern beim Estenvolke" wertvolle Hülfsarbeiten für die Mythenforschung geleistet, freilich in einer damals „erlaubten" Richtung.

Seit 1907 waren die ersten Veröffentlichungen der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung erschienen und fanden ihre Fortsetzung, obgleich gewisser Maßen Preise für die Köpfe der Verfasser ausgeschrieben waren. Kurz zuvor waren Ed. Stucken und Leo Frobenius aufgetreten, und in diesen Lerchensang eines neuen Frühlings mischte sich jetzt auch Schröders Stimme. Im gleichen Jahre mit „Mysterium und Mimus" erschien in der WZKM das Apälalied, 1909 „Göttertanz und Welterstehung" WZKM, 1910 „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral"; in den Bayr. Blättern „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral", 1914 „Herakles und Indra" (Denkschr. der Wiener Akad. Bd. 58 Abt. 3). Dieses letztere Werk hätte Schröder auch um ein Vierteljahrhundert früher schreiben können, und es dürfte wohl auch im Wesentlichen aus den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts stammen. Von einem methodischen Fortschritte kann kaum die Rede sein, und das jüngere iranistische Schrifttum fehlt so gut wie ganz, und es fehlt sehr.

Ähnlich wie mit dieser umfangreicheren und durchaus wertvollen Abhandlung verhält es sich mit Schröders zwei Bänden „Die arische Religion", die 1914 und 1916 erschienen. Sie stammen aus weit zurück liegenden Zeiten, und der inzwischen gealterte Verfasser hatte nicht mehr die Kraft, diese beiden dicken Bände in zeitgemäßer Weise umzuarbeiten, es konnte sich nur um die Frage handeln, ob sie noch erscheinen sollten oder nicht, und auf unser Drängen hin entschied sich Schröder doch noch, obwohl mit großen Bedenken, für ihre Veröffentlichung. Seien wir heute froh, daß diese zwei Bände noch erschienen sind, und hoffen wir, daß auch der geplante dritte Band, der als Manuskript vorliegt, das Werk abschließen kann. Er soll „Seelengötter und Mysterien" behandeln, und Schöder hat uns die ausdrückliche Versicherung gegeben, daß er in diesem Bande unseren Forschungen mehr gerecht werde, als es ihm in den beiden ersten möglich war. Es ist also wohl anzunehmen, daß dieser dritte Band trotz seinem Titel den Mythologen noch mehr angehen werde als die beiden ersten, die dem Mythologen doch auch schon nicht gleichgültig sein können, obgleich sie einem ganz anderen Zwecke dienen als der Mythenforschung.

Noch in den letzten Jahren erschienen einige mythologische Aufsätze aus Schröders Feder: 1916 „Die Weltesche" (Bayreuther Blätter), und „Lebensbaum und Lebenstraum" (Festschrift für Ernst Kuhn), 1917 „Der reine Tor in Indien" (Bayr. Blätter). Obgleich sie schon etwas epische Breite atmen, gehören sie doch wohl zum Wertvollsten, was Schröder geschrieben hat, zumal die beiden ersten, in denen Schröder, einer unserer Anregungen folgend, bewiesen hat, daß auch in Indien der Weltenbaum, wie die nordische Weltesche, die Wurzel zum Himmel kehrt, den Wipfel aber zur Erde herab. So wird es vom heiligen Aśwattha ausgesagt in der *Bhagawatgītā* (Anfang des 15. Gesanges), in der *Kāthaka-Upanišad* (VI 1) und andeutend in der *Śwētāśwatara-Upanišad* (III 8, 9), wofür Schröder auf Deußen „Sechzig Upanischad" S. 298 verweist. Gerade in der Julzeit, in der ich diese Zeilen schreibe, liegt es wohl nahe, des Lichterbaumes zu gedenken, über den Lütgendorff in „Über Land und Meer", Jahrg. 62 Nr. 12 berichtet, daß er „nach altbairischem Brauche" mit der Spitze nach unten an der Decke aufgehängt worden sei. Ohne hier bisher nachprüfen zu können, will ich doch darauf aufmerksam machen, da mir Anklingendes aus Böhmen und Schlesien bekannt geworden ist. Mit welcher Begeisterung würde Schröder dieser Frage nachgegangen sein! Fassen wir es als ein Vermächtnis auf, dies an seiner Stelle zu tun.

[2] In die Zwischenzeit fallen die Besprechung von Alfred Hillebrandts Vedischer Mythologie WZKM 1899 und von Karl Florenz', Japanischer Mythologie WZKM 1902.

Zu den Grimmschen Märchen.

Von Wolfgang Schultz (Wien).

Eine Jahrhundert-Ausgabe der Grimmschen Märchen hätte es werden sollen, und zerbröckelt ist sie in eine Anzahl recht unzureichender, wenngleich an sich zum Teile verdienstlicher Einzelleistungen.

Die Märchen selber hat Friedrich von der Leyen (Band III und IV der Märchen der Weltliteratur bei Eugen Diederichs in Jena 1912) in neuer Reihung wieder abgedruckt und Zaunert hat als Band V Deutsche Märchen nach Grimm hinzu gefügt. Johannes Bolte und Georg Polivka endlich geben den 3. Band der Grimmschen Sammlung, die Anmerkungen, neu heraus; und der Stoff ist bei ihnen nun schon zu drei dicken, großen Bänden angewachsen, denen noch ein vierter, abschließender folgen soll. Friedrich von der Leyens Hoffnung, daß die nächste Jahrhundert-Ausgabe Besseres wird bieten können, ist ein schlechter Trost, wenn wir uns besinnen, wie viel Nutzen eine Neuausgabe dieses Stoffes aus den Ergebnissen der Zwischenzeit hätte ziehen und welch wertvolle Gabe sie gerade in der Not der Gegenwart für unser ganzes Volk hätte werden müssen.

Das eigne Recht zum Dasein leitet von der Leyen für seine Ausgabe von der besonderen Anordnung her, die er den Grimmschen Nummern gegeben hat. Sie soll die Geschichte der Märchen, ihre Anfänge, Entwicklung, Umbildung und Bereicherung aus der Literatur (XVIII) zeigen, das Leben der Berufe und Stände, besonders im ausgehenden Mittelalter, der Schneider, Soldaten, Spinnerinnen und Handwerker (XXVI). Aber läßt sich das durch die bloße Anordnung erreichen? Stünde die Märchenforschung statt am Beginne schon am Ende ihrer Tätigkeit, so wäre doch nur eingehende Begründung im Stande, den Laien ahnen zu lassen, worauf der Forscher sich stützt, und dem Mitforscher die nötigen Behelfe an die Hand zu geben, die sein Urteil mitbestimmen oder seinen Einspruch ersprießlich machen können. Und auch dann wäre es immer ein An-

ordnen nach Gesichtspunkten, die nicht dem Wesen des Märchens, verschiednen Kultureinschlägen in ihm, aber nicht dem Märchenhaften am Märchen selbst entnommen sind, also äußerliche und stofffremde Versuche und Verlegenheitsauskünfte, weil man dem Wesen des Märchens selber sich nicht gewachsen fühlt. Jetzt hat man den Eindruck, daß bloßes „feinsinniges" Anempfinden häufiger entschied als Wissen und Methode. Und wenn sich der Herausgeber schließlich freut, daß alles „aufgeht", so verpflichtet uns dies durchaus nicht, sein Verfahren hiedurch für beglaubigt zu halten.

Das Erste hätte sein müssen, aus der Grimmschen Sammlung auszuscheiden, was in ihr nicht Märchen ist. Bruchstücke aus Märchen gehörten eben in die Anmerkungen, ebenso dem Märchen Verwandtes, nicht eigentlich Märchenhaftes, das zur wissenschaftlichen Auswertung noch immer in Betracht kömmt. Die Spuckgeschichten aber, durch die v. d. Leyen den Zusammenhang des Märchens mit altem Glauben zeigen will und die er allem Anderen voran stellte, gehören überhaupt weg. Er meint, die hier in der Erzählung verkörperten Vorstellungen seien „älter als die ältesten literarischen Zeugnisse, die wir auf der Welt überhaupt besitzen, sie gehören zum ältesten geistigen Besitze der Menschheit und blieben durch alle Zeit bis zur Gegenwart lebendig und gefürchtet" (XI). Das ist alles getragen von Eindrücken und Meinungen, die ja gerade die literarische Schule sich nicht leisten dürfte, nach ihrem Grundsatze, nichts für älter zu halten als es schriftlich bezeugt ist, und es ist nieder geschrieben im Banne einer Richtung, die noch nie den Beziehungen zwischen Religion und Mythos nachgespürt und untersucht hat, wie viel in Glaube und Aberglaube aus dem Mißverstande des Mythos erfloß, wie viel an diesen Dingen also überhaupt „ursprünglich" sein kann. Und diese Spuckgeschichten sind auch alles weniger als Märchen (s. Mitra Sp. 29 f.), oder sie sind nur letzte, verderbte Ausläufer von solchen. Wäre nicht hier zuerst feinsinniges Empfinden zu betätigen und der Eindruck, was als eigentliches Märchen zu gelten habe, von den hauptsächlichen, guten Stücken her zu entwickeln gewesen?

Entfernt man den üblen Bodensatz des nicht Gleichwertigen, nicht Zugehörigen aus der Grimmschen Sammlung, die für alle Späteren in dieser Hinsicht ein Verwirrung stiftendes Vorbild war, dann wird Raum für das bei Grimm noch Fehlende und für manch wichtige abweichende Fassung; denn bei Grimm zählen wir der auszuscheidenden Stücke etwa 80 unter 200, bei Zaunert gar 50 unter rund 100. Die Grimmsche Sammlung hat doch das Recht, daß man sie von den Zufälligkeiten befreie, die ihr damals noch anhaften mußten, und daß man den neuen Stoff, den Bolte-Polivka für die Anmerkungen heran zogen, auch für die Sammlung selbst nutze. Das hat Zaunert, der in seinem Nachtragsbande doch ganz frei gewesen wäre, auch nicht getan. Er ging von literarisch-ästhetischen Gesichtspunkten aus, aber nicht von inhaltlich-wissenschaftlichen, und das Ergebnis ist auch danach. Jeder Nachweis der Quelle fehlt und die Märchen sind ihm immer noch Kinderspiel; aber die echten Märchen sind keine Kindereien, zu einem großen Teile den Kindern gar nicht recht verständlich, und erst die Kinderstuben-Romantik hat sie den Erwachsenen entfremdet und sehr zum Schaden fürs ganze Volk schier verächtlich gemacht.

Das Verhältnis des Märchens zum Mythos kömmt völlig zu kurz, auch bei v. d. Leyen, mit dessen hierauf bezüglichen Ansichten Adeline Rittershaus in der Einleitung zu ihren Neuisländischen Volksmärchen (Halle 1902) gründlich und umsichtig abgerechnet hat, so daß wir uns begnügen können, darauf zu verweisen. Am deutlichsten aber tritt bei Bolte-Polivka die Abneigung gegen alles Mythische hervor. Die Grimm haben es reichlich heran gezogen und tief dringende Beobachtungen darüber angestellt. Es ist lehrreich, nun bei BP zu verfolgen, wie das alles bei Seite geschoben, unter den Strich gebannt, als unbeweisbar bezeichnet oder womöglich — und meist völlig unberechtigt — bloß gestellt wird. Ein lehrreiches Beispill lieferten sie zu Nr. 50 'Dornröschen'. Sie erklären I, 441: „Auch die von den Brüdern Grimm vor hundert Jahren unternommene und noch von Spiller verteidigte Ableitung unseres Märchens aus der germanischen Heldensage von Siegfried und Brunhild stößt angesichts der älteren romanischen Fassungen und der geringen Verbreitung bei den germanischen Stämmen auf erhebliche Bedenken." Wären sie noch immer erheblich, wenn wir an Stelle von „Ableitung" in den obigen Worten „Zugehörigkeit" setzen, und muß denn jede Abhängigkeit immer eine streng literarische Entlehnung sein? In I, 440 führen sie selbst aus: 1. Spindel = Odins Schlafdorn, 2. im Seifrid de Ardemont des Albrecht von Scharfenberg (14. Jahrh.) umgibt die Mandirosa mit Rittern und Frauen auf dem Berge eine Dornenhecke, 3. in der Wolsungasaga 24 weist dem Sigurdr der Falke, im Perceforest dem Helden ein Vogel den Weg, im französischen Romane de Floriant et de Florete der Hirsch (vgl. das Reh bei Marienkind und zu Hindarfjall Mitra Sp. 41 ff.). Dem gegenüber werden die „erheblichen Bedenken" schweigen müssen: Marienkind und die Vita Offae (BC I 20) bieten die Fortsetzung und den jetzt fehlenden Schluß zu Dornröschen und zum Brunhildstoffe, in dem Odin als 'Vater, der seine Tochter heiraten

will', an Stelle der schwarzen Frau steht, die das Marienkind verfolgt. — Zu Nr. 6 'Der getreue Johannes' muß der Grimm Bemerkung: „Das Brauthemd, ... das den, der es anzieht, mit Feuer verzehrt, gleicht ganz dem Gewand, das Deianeira dem Herkules und Medea der Glauke schickt", auf S. 42 in die Anmerkung, wo sie niemand sucht und wo sie auch nicht hingehört; denn BP I 56 steuern ihrer literargeschichtlichen Hypothese vom indischen Ursprunge des Stoffes zu und können den „Abweg" nach Hellas nicht brauchen, obgleich das Hemd des Herakles mit dem Blute des Kentauren-Gandharwen getränkt ist, der im Märchen als fuchsrotes Pferd auftritt, das die Braut entführen will wie Nessos die Dejaneira. Solche Beispille lassen sich häufen. Ein den Brüdern Grimm recht fremder, oft schier feindlicher Geist ist in ihren dritten Band eingezogen, und wenn er in seiner neuen Gestalt auch von ungeheurem Fleiße und erstaunlicher Belesenheit zeugt — die Grimm hätten es grundsätzlich anders gemacht. Die Grimm waren „eiteln citaten gram, die nicht aufgeschlagen werden . . . leblose Anführungen nach bloßen Zahlen gehören in chrestomathien und compendien" (Rechtsaltertümer XII), und dergleichen wollten die Anmerkungen doch gewiß nicht sein. Aber jetzt sind sie es geworden. Die Wissenschaft hat aus Freude an ihrer Selbstgenugsamkeit wieder ein Mal den Anschluß an das Leben versäumt, dem sie hier bestes, gemütvollstes deutsches Gut hätte erschließen können, ohne auf ihre Würde zu verzichten, ja im Gegenteile, sie erst recht eigentlich entfaltend und begründend. Überdies bezeugt das neue Werk fast nur Fortschritte in der Aufzeichnung und Veröffentlichung des Stoffes, nicht aber auch nur einiger Massen entsprechende in seiner Beherrschung und Verarbeitung. Jacob Grimm sagte ein Mal: „In der langen zeit von tausend und bald zweitausend jahren sind aber überall eine menge von fäden losgerissen, die sich nicht wieder anknüpfen lassen, ohne daß man darum die offenbaren spuren ihres zusammenhanges verkennen dürfte. Will man diese anknüpfung phantasie nennen, so habe ich nichts dawider, und ich möchte in solchem sinn phantasielos weder rechtsaltertümer geschrieben haben noch grammatik" (RA S. VIII). Aber gerade die Versuche, gerißne Fäden anzuknüpfen, sind in dem neuen Buche schier sämtlich fallen gelassen; wer in das alte eingelesen ist, muß sie sogar mit großem Geräusche zu Boden plumpen hören, alle diese Grund legenden, meist so gewichtigen Erkenntnisse, die jetzt vor dem überlegenen Richterstuhle neuester Gegenwart ach so leicht befunden werden. Ja wirklich, das neue Buch ist phantasielos geworden, und das war gerade den Märchen gegenüber gewiß nicht leicht, und die Herausgeber werden darin ohne Zweifel einen wesentlichen Erfolg sehen.

Eigentümlich ist es, daß trotz der Blüten, welche die rein schrifttümliche Betrachtung der Märchen, dieser meist mündlich weiter gegebenen Überlieferung getrieben hat, noch schier niemand (vgl. Sp. 336) sich mit der äußeren „literarischen" Erscheinung des Märchens und dem Auffälligsten an ihr, den eingesträuten, formelhaft wieder kehrenden Versen eingehender beschäftigt hat, die sich so oft zu dramatisch belebter Rede und Gegenrede steigern. Mich hat Traugott Heinrich in Berlin, dessen Arbeit über Ballade, Kinderspiel und Märchen in der Mythologischen Bibliothek schon angekündigt war und nun auch vorläufig leider nicht erscheinen kann, mit Nachdruck auf diese Dinge hingewiesen, so daß ich zahlreiche Beobachtungen selbst machte, welche mir zeigten, daß am Verständnisse der Form hier mehr als sonst je ein gut Teil des Verständnisses für den Inhalt hängt. Die Märchen verhehlen nicht, daß sie als Reigen gesungen, gespielt und getanzt wurden. Nr. 11 'Brüderchen und Schwesterchen' beginnt: „Brüderchen nahm sein Schwesterchen an der Hand" und in Nr. 141 'Lämmchen und Fischchen', das dasselbe Märchen ist, spielen die Kinder gerade Abzählreigen, als die böse Stiefmutter sie verzaubert. Ebenso steht in Nr. 198 'Jungfrau Maleen' das Kinderspiel am Ende. Oft lassen sich Verse wieder herstellen, wo die Grimm Prosa bieten. Ein schönes Beispill (man beachte die gut erhaltenen Stäbe!) ist in Nr. 89 'Die Gänsemagd':

Wollt Ihr trinken, so trinkt allein,
ich mag nicht Eure Magd sein.

Und später:

Das darf ich Euch nicht sagen,
und darf auch keinem Menschen mein Leid klagen,
denn so hab ich mich unter freiem Himmel verschworen,
weil ich sonst um mein Leben — — gekommen wäre!

woraus uns noch der rechte Reim „verloren" deutlich entgegen klingt. Auch der Schluß der Ofenbeichte:

Wenn das meine Mutter wüßte,
das Herz im Leib tät ihr zerspringen,

belegt, daß die ganze Ofenbeichte ein Mal aus Versen bestand, was auch die gehobene Sprache, die bloße „Prosaauflösung" ist, noch erkennen läßt. Der Anfang steht bei BP II 275:

O Ofen, Ofen, ich muß dir klagen,
ich darf es keinem Menschen sagen,

aber Bolte-Polivka haben nicht erkannt, welche Bewandtnis es mit solchen Resten der alten Überlieferung hat. Ich kann auf die Verse in den Märchen nicht weiter eingehen; das Verhältnis der erhaltnen Stäbe zu den stabenden, inhalt-

verwandten Versen der nordischen Märchen ist besonders lehrreich. Aber es wäre hier so viel zu sagen, daß leicht ein Buch daraus würde und für dieses Mal dürfte es genügen, auf diese noch gar nicht beachteten Eigentümlichkeiten der Märchen hingewiesen zu haben, hinter denen nicht bloß „Literatur", sondern auch Gesang, Tanz, scenische Darstellung, Masken usw. stehen, also eine Überlieferung auf breitester Grundlage des gesamten volkstümlichen Brauches.

Nirgends so sehr wie bei diesen Versen drängt sich auch die Pflicht auf, offenbar Mißglücktes wieder herzustellen. So ist der Vers in Nr. 55 'Rumpelstilzchen' ersichtlich verderbt. Die Folge der Zeiten kann gar nicht sein: heute — morgen — übermorgen, da es sich um den letzten von drei Tagen handelt, und es heißt also richtig:

Gestern buck ich, heute brau ich,
morgen hol ich der Königin Kind;
ach wie gut, daß niemand weiß,
daß ich Rumpelstilzchen heiß.

Gehört solche Berichtigung in eine Neuausgabe des Märchens? Ich meine, sie dürfte nicht fehlen; denn ein Märchen ist kein „authentischer" Text, was dem letzten Überlieferer misriet, verbindet uns nicht mehr, sobald das Richtige oder auch nur Besseres zu Tage liegt. Haben also die Grimm überall die jungen, undeutschen, babylonischen Zahlen 7 und 12 bevorzugt und beglaubigen andre Fassungen die alten, heimischen Zahlen 9 und 3, dann sind sie wieder herzustellen. Ein Beispill dafür sind die Neunmeilenstiefel, die auch keltisch (gälisch) und südslawisch bezeugt sind. Ähnlich ist auch sonst Mißverstandnes, Junges, Falsches zu entfernen, wo das Alte, Rechte auf gleicher Stufe überliefert ist. Und die Fassungen sind so zusammen zu bauen, wie es die Grimm schon zum Teile mit großem Erfolge getan haben und worin wir heute manchen sicheren Schritt weiter tun können. Das ist kein Verfälschen der Überlieferung sondern ein Berichtigen, denn verfälscht liegt sie eben vor, und wo wir etwa ein Mal irren söllten, mögen glücklichere Hände und Köpfe helfen. Erst zu einer solchen gereinigten und im übrigen vervollständigten Ausgabe hätte es auch Sinn, den Vergleichsstoff, wie er hinzu gehört, auszubreiten und die Überlieferung nach Lehngut und Eigengut klar zu stellen, das Junge bis zum alten Mythos, aus dem das Märchen entsproßt ist, zurück zu verfolgen.

Das wären also einige der wichtigsten Erfordernisse, die für eine Jahrhundert-Ausgabe der Deutschen Märchen, die immer im Wesen die Grimmschen bleiben werden, in Betracht gekommen wären. Hoffen wir, daß wir nicht ein Jahrhundert auf solche Ausgabe werden warten müssen.

Zur Hinde mit den Fußspangen.

(Rūzwānšād und Thetis.)

Von Georg Hüsing, Wien.

Im Jahre 1910 hatte Aug. Bricteux unter dem Titel „*Contes persans*" die Übersetzung einer persischen Handschrift der kgl. Bibliothek zu Berlin heraus gegeben, als Bd. XIX der Bibliothek der phil. Fakultät der Universität Lüttich. So ist denn die Berliner Handschrift wenigstens in Belgien ins Französische übersetzt worden mit einem Vorworte von Chauvin. Da das Buch erst kurz vor der Einnahme Lüttichs in meine Hände kam, konnte ich in der zweiten Nummer des „Mitra" noch nicht wissen, daß es eine Parallel-Erzählung zu der von Rūzwān-šād enthält.

Der jagende König heißt hier Rizwān-Šāh, die Pārī aber Ruh-Afzā, und das schlägt uns die Brücke zu der Geschichte von Bahrām und Gulandām (vgl. meine Rōstahm-Sage S. 65 ff), in der Bahrām die Hinde verfolgt und später die vom Dewa Afrād geraubte Ruh Afzā mit eisernen Fesseln an den Füßen antrifft, befreit und — dem Pārī-Könige Saifūr als Gattin gibt.

In der Berliner Handschrift ist die Hinde ein „Wildesel", also wird im Texte ein *gōr* stehen, und dieses Wort scheint ursprünglich nur ein gelbliches Jagdtier zu bedeuten, so auch eine Büffelart *(Bos gaurus)*, und ist in unserem Texte offenbar eine Antilope, um so mehr als Bricteux S. 351 von einem Onager oder Gazelle (!) spricht. Das Tier wird übrigens als schwarz gestreift geschildert und seine Schnelligkeit wird betont; es hat an allen vier Füßen goldene Ringe, ein goldenes Halsband und zwei goldene Decken auf dem Rücken.

Diese Decke ist mir bisher nur in der Šahristānī-Geschichte und im Sajjid Baṭṭāl begegnet, die also genealogisch enger unter einander zusammen gehören dürften. Sie fehlt schon in der (in der Berliner Handschrift folgenden) Geschichte von Bahrām Gōr, in der also wieder ein Bahrām die Hinde jagt. Hier trägt der Gōr an allen vier Füßen goldene Ketten und ein Halsband von Karneolen, als entzauberte Jungfrau Bānū Husn trägt sie gleichfalls goldene Ketten an Händen und Füßen (S. 418), und sie sagt selbst, daß sie sich in einen *gōr* verwandeln kann. aber — der Erzähler läßt den gejagten Gōr den „weißen Dēw" sein (S. 395). Bahrām hatte das Wundertier wirklich eingefangen, da der Dēw sich in ihn verliebt hat, und legt dem zahmen Tiere nun einen Sattel auf und reitet auf ihm. Da erhebt sich der Dēw mit ihm in die Luft und entführt ihn, und zwar an den Ort, wo er die Bānū Husn trifft. Freilich lernt er sie als Taubenjungfrau kennen und verliert sie wieder; als er sie aber in der grünen Stadt aufsucht, findet er sie mit den Ketten an Händen und Füßen, und er berührt sie mit dem Scepter Salomons, das er zu diesem Zwecke bekommen hat, und sie fallen ab. Wir sehen also, wie hier die Ketten als Fesseln behandelt werden. Bānū Husn also wieder der awghanischen Ruh Afzā entspricht, und, wie die Satteldecke in die Beschreibung hinein kam: sie gehört jenem Dēwa

an, den der Held gebändigt hat, bis er auf ihm reiten kann, und der gleichfalls als Wildesel auftritt, in freundlicher Gestalt als Hengst Raḫš des Rōstahm, denn Rahšah ist die iran. Entsprechung des indischen Rakšas. Wir reden also wohl richtiger von der „Hinde mit den Fußspangen", und ersichtlich geht bei dieser Gestalt der Schmuck in die Vorstellung der Fessel über.

Auch in der Geschichte von Rizwān-Šāh kann der König die Antilope nicht einholen, sieht sie aber endlich im Wasser verschwinden, nachdem sie ihm mit einem Vorderfuße noch ein Zeichen gegeben hatte. Er bleibt am Wasser, bis sein Gefolge sich eingefunden hat, und läßt nun am Wasser einen Palast bauen, in dem er erst selbst wartet, dann von seiner Amme abgelöst wird. Endlich, nach Jahresfrist, erscheint eine herrliche Jungfrau mit 20 Begleiterinnen und gibt sich schließlich der Amme zu erkennen als Ruh Afzā, Tochter des Königs der Pārī, und gesteht auch, daß sie der Gōr gewesen ist. Also vermittelt die Amme ihre Bekanntschaft mit Rizwān, am vierten Tage ihrer Liebe aber kömmt eine schwarz gekleidete Botin mit der Nachricht, daß Ruh Afzās Vater gestorben sei und sie nun den Thron einnehmen müsse; die Großen des Reiches und die Befehlshaber der Truppen verlangen ihre Anwesenheit. So gibt es einen zärtlich-traurigen Abschied auf Wiedersehen, und die neue Königin geht zur „gläsernen Stadt", der Hauptstadt ihres Reiches.

Bis dahin stimmen also beide Fassungen gut zusammen, nur daß nach der Berliner Handschrift Rizwān den Palast baut, in 1001 Tag aber die Pārītochter. Auch heißt in der Berl. H. nicht ihr Vater Minočihr, sondern ein Vetter, den sie heiraten soll, den sie aber verschmäht.

Von der Trennung der beiden Liebenden an nimmt aber die Geschichte in der Berliner Handschrift einen ganz anderen Verlauf.

Die Botin der Todesnachricht, Maimūne, liebt den Minočihr, verrät ihm die Liebe ihrer Herrin, läßt Rizwān-Šāh durch zwei Pārī zu ihm entführen und entlockt ihm die Geschichte seiner Beziehungen zu Ruh Afzā, während Minočihr aus einem Verstecke zuhört. Darauf wird Rizwān-Šāh verprügelt und auf eine einsame Insel gebracht.

Als Ruh Afzā auf dem Throne ihres Vaters sich befestigt fühlt, will sie den Rizwān-Šāh zu sich holen und sendet eine ihrer Dienerinnen zu ihm (nach der Hauptstadt von Čīn), die aber die Nachricht bringt, daß Rizwān am Tage nach ihrem Weggange ganz spurlos verschwunden sei. Während sich Ruh Afzā in der gläsernen Stadt noch mit der Amme unterhält, eilt Maimūne zu Minočihr, der durch ihren Vater, den Wezir, Ruh Afzā bestimmen soll, ihn zu heiraten: Dadurch würde der Ruh Afzā so viel Ärger erwachsen, daß sie Rizwāns vergessen werde; Minočihr sucht den Wezir auf, dieser die Königin,[1] aber mit dem Erfolge, daß sie den Minočihr in die gläserne Stadt holen und gefangen setzen läßt. Aber Maimūne erscheint bei ihm, und er schickt sie nach der Insel Selūkīa zu der Zauberin Dimnā.

Die Hägse reitet auf einem Stecken zu Ruh Afzā, versenkt sie in Zauberschlaf und nimmt sie mit nach Selūkīa, wo sie eng gefesselt in einen Winkel geworfen wird. In der gläsernen Stadt aber hat Dimnā den Minočihr als König eingesetzt, der nun Maimūne heiratet, und die Amme wird von Maimūne in einem Schifflein ohne Ruder und Segel dem Meere preis gegeben. Aber das Schiff treibt zu der Insel, auf der Rizwān lebt, der nun auf dem Schiffe mit der Amme die Insel verlassen kann. Zwar zerschmettert ein Krokodil das Schiff und frißt die Amme, aber Rizwān schwimmt auf einer Planke weiter und wird durch eine göttliche Erscheinung, die ihn die Augen schließen heißt, an einen fremden Strand gerettet, wo der König ihn freundlich aufnimmt und sich seine Geschichte erzählen läßt.

Hier findet Rizwān endlich den Meister über die Hägse Dimnā, den Jemeniten Ja'qūb. Dieser kennt die Hägse bereits und macht sie jetzt unschädlich; er legt ihr einen Ring in die Nase, nimmt sie an die Leine und läßt die inzwischen von Rizwān befreite Ruh Afzā auf ihr reiten. Nachdem er dann in der gläsernen Stadt die Liebenden vereint und Maimūne und Minočihr gefangen gesetzt hat, läßt er Dimnā auf dem Scheiterhaufen verbrennen, Maimūne mit vier glühenden Nägeln kreuzigen, Minočihr wird am Leben gelassen, aber durch Blenden unschädlich gemacht.

Unsere erste Frage muß natürlich die sein, was wir aus der Vergleichung der beiden Fassungen für die Urgestalt gewinnen.

Welcher Name des Helden der richtigere sei, vermöchte ich nicht zu entscheiden; man rät auf Rōzbānšād, woraus ein Ungebildeter leicht ein „Ridhwān-Šāh" machen konnte. Šahristānī ist sicher eine Verdrehung, man könnte aber fragen, ob nicht der Name Ruh Afzā aus einer anderen Geschichte herüber genommen sei. In der awghanischen Erzählung wird sie vom Dēwa „Afrād" geraubt und von Bahrām aus ihren Fesseln befreit. Wir finden nun in der gleichen Handschrift der Berliner Biblothek das erste Abenteuer des „Rōzbānšād" von Bahrām Gōr erzählt, was darauf hindeutet, daß dieser, d. h. mythologisch der Gott Wṛþraghnā, der Held der Erzählung ist. Also entspräche der Hägse der Dēwa Afrād, der vielleicht auch nur ein verderbter „Ifrīt" ist, und das wäre mythologisch ja eigentlich Trita. Daß aber die „Hägse"

[1] Also hält auch hier der Wezir zur Gegenseite, und in der Bahrām-Geschichte der Berliner Handschrift ist er ausgesprochen ungetreu.

eigentlich ein Maskulinum ist, ergibt sich aus dem Berichte Ja'qūbs über sein erstes Begegnen mit ihr. Hier spielt er nämlich den Perseus für einen Königssohn, der der Hägse gegenüber eine „Preisjungfrau" darstellt, die Schilderung des Herganges ist ganz wie bei Andromeda, und die Hägse mit ihren Hauern ist das Ketos, das über das Meer her kömmt.[1] Da es sich ihr aber um den Koitus mit dem jungen Blute handelt, das sie sich erst nach zehn Nächten — es ist monatlich ein Opfer! — als Speise zurecht macht, so ist natürlich durch eine Geschlechtsveränderung auch die andere bedingt: ist der Jüngling eigentlich eine Jungfrau, so ist die Hägse in Wahrheit ein Hägserich, ein Ifrīt, ein Dēwa, und Ja'qūbs Erlebnisse mit diesem sind nur eine Dublette, die Befreiung der Andromeda aus ihren Fesseln und aus der Gewalt des Ketos. Der Vergleich lehrt also, daß der Name Ruh Afzā seine Berechtigung hat. Wir können aber aus 1001 Tage auch übernehmen, daß sie die Tochter des Menuǰār, d. h. des Minočihr, mythologisch des Manoščitra ist, und aus der Berliner Handschrift, daß dieser Vater — nicht ein Vetter! — sie zur Gattin begehrt. Die Mythenvergleichung zeigt, daß dieser Vater sich auch in einen Drachen verwandelt, daß er also selbst das Ketos ist.

Für die Gestalt der Ruh Afzā ist also bezeichnend: 1. Daß sie sich in eine Hinde verwandelt, 2. goldene Spangen an Händen und Füßen trägt, 3. Macht über Feuer und Wasser hat, 4. eine Mensch gewordene Göttin ist, 5. wie eine Walküre kämpft und für ihren Helden sorgt, 6. eine mächtige Feindin oder Nebenbuhlerin hat, 7. auf längere Zeit eingeschläfert und gefesselt wird. Dem ließe sich noch manches hinzu fügen, auf das wir in anderem Zusammenhange zurück kommen wollen, wir haben nur für 3. hier noch nachzutragen, daß die Hägse das Land der „Andromeda" des Gebrauches des Feuers und Wassers beraubt, während in den Perseus-Zweibrüdermärchen immer nur vom Wasser die Rede ist. Es scheint also doch, als ob diese beiden Lebensnotwendigkeiten an den Besitz dieser Göttin geknüpft wären, ja Ruh Afzā sagt selbst, daß sie als Pärī aus Feuer geschaffen sei wie die Menschen aus Erde. Aber noch ein anderer Gedanke drängt sich mir auf: sind am Ende die Todesart der Hägse und der Maimūne nur aus Schicksalen der Ruh Afzā selbst heraus destilliert? Ward nicht auch sie gekreuzigt wie Andromeda *(et cruce virginea moritura puella pependit — Manilius Astrom. V)* und stand nicht auch sie einmal auf dem Scheiterhaufen?

Die Gründe dafür sollen ein anderes Mal besprochen werden. Für dieses Mal aber machen wir noch darauf aufmerksam, daß Ruh Afzā, die Hinde mit den Goldringen, auch die Geliebte des Bahrām Gōr ist, daß dieser gewiß nicht darum „Wildesel" *(Gōr)* hieß, weil er gerne auf die Jagd zog, sondern weil der gleichnamige Gott (Bahrām = Wṛθragnā) sich in zehn verschiedene Gestalten verwandelt (Iran. Überl. S. 24), darunter auch in ein Roß, wovon der Gōr wohl nur eine Variante ist. Und die weiblichen Tiere, die er verfolgt — er ist ja der wilde Jäger — sind seine Gattinnen in entsprechenden Tiergestalten, deren Überlieferung natürlich nach Zeit und Ort schwankte. So erklärt sich z. B. das Abenteuer des Zeus mit der Kuh, dem Schwane und so weiter, darum heißt Hera *βοωπις*, d. h. „wie eine Kuh aussehend", oder „die Gans" usw. Es ist immer der gleiche Gott und die gleiche Göttin, aber in verschiedenen Gestalten. Daß auch Wṛθraghnā eine Geliebte hatte, die neun Mal ihre Gestalt veränderte, ersehen wir aus der späteren Überlieferung von den sieben verschiedenen Frauen des Bahrām Gōr, auf den der Mythos vom Gotte übertragen worden ist, und eben daher erklären sich auch die Märchen, in denen ein altes Ehepaar ein Kind in Tiergestalt bekömmt.

Erst jetzt können wir die Vergleichung der Thetis mit unserer Hinde überzeugend durchführen.

Auch Thetis wird ja (von Peleus) gejagt und nimmt verschiedenste Tiergestalten an, und das Gleiche tut Peleus. Dieser „Verwandlungswettkampf" pflegt mit dem Gebrauche des Feuers zu enden, in welches das Weib sich verwandelt. Aber Bahrām ist auch der Name eines heiligen Feuers. Ferner müßte Thetis auch (goldene) Ringe an den Händen und zumal an den Füßen tragen, und das tut sie wirklich, denn davon heißt *αργυροπεζα*, was nicht „silberfüßig" bedeutet, sondern, da eben *πεζα* der Fußring ist, „mit silbernen Fußringen". Auch Thetis hat Macht über Feuer und Wasser und benützt sie dazu, ihr Kind unsterblich zu machen wie sie selber es ist. Sie ist ja eine Neraide, eine Apsaras, die mit einem Sterblichen vermählt wird, dem sie dann den Achilleus gebiert. Und diesen schützt sie wie eine Walküre. Ihre Feindin aber ist die Eris, die sich, als vierte Moira, gekränkt fühlt, weil man sie nicht zum Hochzeitsmahle geladen hat. Schon das Dornröschen zeigt uns, daß nun die Einschläferung folgen müßte, die uns griechisch von der Thetis nicht überliefert ist, wohl aber die Fesselung von ihrer Doppelung, der Hera.

Ich komme also auf meine Frage zurück (Mitra Sp. 44), ob es eine griechische Quelle gebe, aus der wir mehr Mythisches über Thetis erführen, als aus dem iranischen Stoffe? Und ich frage weiter, ob denn im Ernste noch jemand glaubt, daß man

[1] Auch vergesse man neben dem Ketos der Gorgo nicht.

den griechischen Mythenschatz aus sich heraus überhaupt verstehen könnte, zumal ohne Herbeiziehung des iranischen? Hängt doch am Verständnis des Mythos von Wṛθraghnā auch das des Mythos von Zeus und Herakles, der Hera, der Athana und Andromeda und so mancher anderen Mythengestalten des hellenischen Kreises. Nicht einmal Wörter wie *αργυροπεζα, βοωπις, γλαυκωπις* sind aus der griechischen Überlieferung verständlich!

Wir lassen nun noch eine Reihe stofflicher Nachträge folgen; dazu gehört auch, daß wir eine Arbeit von C. Pschmait, die Sage von der verfolgten Hinde, erwähnen (Analecta Bollandiana 1912), die mir freilich noch nicht zugänglich war.

Ich bezweifle nicht, daß uns die Hinde in iranischer Überlieferung noch recht oft begegnen wird, habe mir aber bisher nur noch eine Stelle in 1001 Nacht angemerkt, in der Geschichte von J̌ān-Šāh (Henning IX S. 97 f.), wo nur noch eine „Gazelle von wunderbarer Farbe" als Trumm übrig geblieben ist, die sich verfolgt ins Meer stürzt; dann folgt leider nach der 500. Nacht eine Lücke — die mit einem stofffremden Einschube — bis S. 106 unten — schlecht verstopft ist; so erfahren wir nicht, wie J̌ān-Šāh seine Gazelle minnte und verlor. Iranisch ist auch die Tarančі-Erzählung (bei Radloff VI S. 96) von Färhād und Šīrīn, wo der Hirsch mit dem Halsschmucke von Gold, Perlen und Edelstein den König wenigstens zum Einsiedler lockt, bei dem er sich in das Bild[1] Šīrīns verliebt. Gleichfalls kirgisisch überliefert, aber iran. Herkunft ist Radloff III S. 351, wo der Hirsch einen „goldenen Kopf" und ein „silbernes Hinterteil" hat — vom Zusammenhange seiner Erzählung hat der Kirgise natürlich wieder nichts verstanden, und eben so sinnlos ist die sagaische Dichtung von Altyn Pyrkan (Radloff II S. 99), wo das „Roß" „goldene Vorderhufe", „silberne Hinterhufe" hat und mit zwei Hunden gejagt wird, die den „40 Jahre gelaufenen Hirsch" im Laufe einholen. Diese Türkereien sind über den Rand der Schüssel hinaus gespritzte Tropfen iranischer Sage.

Wir übergehen vorerst die Angaben bei G. Chalatianz S. XXII seiner armenischen Märchen und Sagen über die Gazelle, da Märchen dieses Schlages (z. B. russisch bei Afanassjew-Meyer) einen besonderen Seitenzweig bilden.

Tschechisch (bei Milenowsky, Volksmärchen aus Böhmen S. 24) begegnen wir dann der Schabracke wieder, die reich und künstlich mit Golde durchwirkt ist und von einem Rosse getragen wird. Diese etwas verwachsene Fassung, zu der meine Iranische Überlieferung S. 55 ff. zu vergleichen sein dürfte, scheint mir nicht unwichtig zu sein. — Bei den Slawen dürfte es von einschlägigen Hinden wohl wimmeln.[1] Eine solche führte ja auch, nach Jordanis XXIV, die Hunnen durch die Maiotis nach Europa und ward der Anstoß zur Völkerwanderung, diesmal natürlich des Wunderbaren wie des Schmuckes entkleidet.

Auch germanisch ist der Stoff überliefert. In einer dänischen Ballade (Rosa Warrens II N. XVI — Grundtwig Nr. 58) lesen wir:

Zu Füßen ihm spielt die Hinde so schön
— Die rotes Gold trug —
Da vergaß er, daß er sie ließe gehn.
— die Gold trug unter ihren Hörnlein.

Auch isländisch (bei Poestion N. XXI S. 171) trägt die Hinde goldene Ringe auf dem Geweih.[2] Bei Adeline Rittershaus wird S. 49 der Hündin (Hyndla) ein Goldring um die Schnauze gelegt, S. 43 wird sie als Stute mit einem goldenen Hufeisen[3] beschlagen. Im deutschen Märchen „Der Grafensohn" (Zaunert S. 73) haben die sieben in Hirsche verwandelten Prinzessinnen, unter denen eine besonders hervor tritt, goldene Ringe um die Geweihe. Weiter vergleiche man Wilhelm Busch Nr. 24 (Das verwünschte Schloß), wo die Prinzessin als Hirsch ein goldenes Geweih hat; in den Varianten des Zweibrüdermärchens (Grimm Nr. 60) begegnet uns der Hirsch mit silbernem Geweih. Weiter gehören hierher z. B. Zingerle (1854) S. 268, (Sommer S. 117 der dreibeinige Hase), Zingerle (1911) Nr. 35, wo der Hirsch schon fehlt und der Lichtschein sein Trumm ist, Schambach-Müller S. 271, wo der Hirsch eine Ziege ist, und S. 273, wo die weiße Katze (!) an jedem Finger einen dicken goldenen Ring trägt. Ferner Zingerle (1870—1911) Nr. 28 und 37 (Reh).

Ich kann den Hergang noch nicht vollständig überblicken, möchte aber doch glauben, daß der Weg dieser Hinde von Osten nach Westen, nicht von Süden nach Norden geführt habe. Im Pentamerone (1. Tag, 9. Märchen) fehlt der Goldschmuck schon vollständig. Im deutschen Märchen überwiegt schon das goldene oder silberne Geweih,[4] im Norden sind es noch Goldringe um das Geweih. Ein altes deutsches Lied singt: „Dort nieden in jenem Grunde schwemmt sich ein Hirschlein fein. Was führt es in seinem Munde? Von Gold ein Ringelein." (Vgl. isländisch den Ring um die Schnauze). Daneben steht aber noch das goldene Hufeisen und die Katze mit den

[1] Vgl. die awghanische Bahrām-Geschichte (Beiträge zur Rōstahmsage S. 66).

[1] Vgl Afanassjew-Meyer II S. 36. I S. 191 ff.

[2] Man denkt wohl unwillkürlich an die Reliefdarstellung des keltischen Cernunnus.

[3] Vgl. Erk-Bühme, Deutscher Liederhort Bd. I S. 191 ff.

[4] Vgl. Raszmann, Deutsche Heldensagen I S. 158 „Die Hystorie vom Hirs mit den gulden Churn und die Fürstin von Pronnen" (1496).

Fingerringen (!). Dieser Zusammenhang zeigt, daß auch die germanische Überlieferung ehedem von Fußringen gesprochen hat; dieser Zug veränderte sich, als man aufhörte, Fußringe zu tragen, die im Norden sich länger gehalten haben als in Deutschland. Am deutlichsten ist die Vertuschung wohl noch zu gewahren im Färöischen Brynhildliede (Raszmann, Deutsche Heldensage I S. 313 ff.), wo Sjurdur der Brynhild zwölf Goldringe zur Verlobung an ihren Arm legt, zwölf aber ihr „in den Schoß", und drei ihr ins Haar flicht; am Schoße hat sie ja doch keine Ringe getragen, und die zweiten zwölf entsprechen deutlich den ersten; sind die einen am Arme zu tragen, so die anderen am Beine. Zu den letzteren gehört wohl auch der „Königin"-Ring, der ja als Adelsabzeichen bei Griechen und Saken am Beine getragen wird (vgl. meine „Völkerschichten in Iran" S. 209 f. A.).[1]

So hat also die Veränderung der Tracht und der Sitten[2] den mythologischen Zusammenhang verwischt, denn es kann heute kein Zweifel mehr sein, daß auch Brynhild die gleiche Gestalt ist wie Ruh Afzā und Thetis, worauf wir heute einstweilen aufmerksam machen. Brynhild ist die Hinde und wohnt darum auf Hindarfjall, dem Berge der Hindin, wie andrerseits ihre Tochter Aslaug-Kraka auf der Spangarheide.[3] Sie ist auch die Heldin der Ballade bei Erk-Böhme Bd. I Nr. 19, und hier begegnen wir noch der Anrede des Jägers (Wodan) an die Hinde: „Wohin, woher, du goldenes Tier?", die Böhme leider nicht in den Text aufgenommen hat, obgleich sie an dieser Stelle das letzte Trumm der alten Überlieferung bildet. Es fehlt also vorher heute ein Stollen, der die Hinde oder Jungfrau als mit goldenen Ringen geschmückt beschrieb; daß sie die Ringe an den Füßen trug, ergibt sich schon aus der Parallelform Nr. 11 (und 219), wo sie als Stute mit goldenen Hufeisen beschlagen wird.

Daß auch in unserem Falle wieder das eine Motiv der Hinde die enge Verwandtschaft aller Erzählungen nach sich zieht, in denen sie auftritt, soll ein anderes Mal unter Verwertung der einschlägigen isländischen Fassungen erwiesen werden.

[1] Es sind offenbar 12 + 12 + 3 = 27 Ringe.

[2] Vgl. auch Poestion, Isl. Märchen S. 154 f.: ein goldener Fingerring, ein (!) goldener Schuh und ein goldener Gürtel, wo der Zusammenhang deutlich Armring und Fußring erfordert. Letzterer ist dann zum „Goldschuh" geworden, der uns auch sonst so oft im Norden begegnet und überwiegend an verdächtigen Stellen (z. B. Rosa Warrens IV S. 3, 6, 12, 44).

[3] In der Oswaltsage heißt König Gaudons Tochter Spange, wofür die Stuttgarter Prosa Pauge = Bauge hat. Hier dient der Hirsch, den der Vater jagt, der „Ablenkung", was zu den Geschichten vom Freier im Bocke überleitet.

Besprechungen.

Robert Bleichsteiner, Kaukasische Forschungen I: Georgische und mingrelische Texte (Osten und Orient I 1), Wien 1919, Verlag des Forschungs-Institutes für Osten und Orient, CLX u. 308 S. Groß-8°, 30 M.

Die georgischen (S. 2—145) und mingrelischen (S. 148–264) Texte enthalten Sprüchwörter, Rätsel, Reime und Aussprachescherze, Anekdoten, Überlieferungen und Volksglauben, Sagen, Märchen (georgische S. 44—130, mingrelische S. 158—232) und Lieder, die Bl. im Auftrage des Forschungsinstitutes für Osten und Orient im Frühjahre 1917 im Kriegsgefangenenlager zu Eger nach dem Munde russischer Kriegsgefangener aus dem Kaukasusgebiete aufgezeichnet hat. Links steht der kaukasische Text, rechts die sorgfältige Übersetzung ins Deutsche; sprachliche Anmerkungen (S. 271—291) und eine nach Gegenständen geordnete Wörtersammlung (S. 292—308) sind hinzu gefügt.

Das sprachwissenschaftliche Verdienst der Veröffentlichung, die Heinrich Winkler zu seinem 70. Geburtstage gewidmet ist, ist ein sehr bedeutendes und wurde schon von anderer Seite (F. Bork OLZ 1921) gewürdigt; die Sammlung der Sprüchwörter, Rätsel, Sagen, Lieder, ganz besonders aber der Märchen ist jedoch vor allem ein überaus wertvoller Beitrag zu unserer Kenntnis dieses der vergleichenden Märchen- und Mythenforschung und der Volkskunde noch wenig erschlossenen, aber höchst wichtigen Gebietes. Der Ertrag ist reichhaltiger als er sonst oft großen und kostspieligen Expeditionen beschieden war, und da Bl. in seiner umfangreichen Einleitung (S. XXI—CLX) den volkskundlichen Stoff, den die Texte bieten, aus der übrigen Überlieferung der Kartwelier beleuchtet, vervollständigt und durch vergleichende Verarbeitung erschließt, darf man ohne Übertreibung sagen, daß hier eine ungewöhnlich gründliche Arbeit vorliegt, welche geradezu als mustergültig bezeichnet werden kann. Welche Fülle des Stoffes und der Anregungen steckt allein schon in der Behandlung der Sprüchwörter und Rätsel, in diesem steten Eingehen auf kleinste Einzelheiten, das die großen Zusammenhänge immer wieder aufzeigt, und vollends in den Erläuterungen zu den Märchen. Überall sucht Bl. der Überlieferung nach allen in Betracht kommenden Seiten hin gerecht zu werden, vor allem auch nach der psychologischen und so, daß die Eigenart des kartwelischen Volktums im Zusammenhange mit den übrigen kaukasischen Völkern und dem Geiste ihrer Sprache zur Geltung kömmt. Diese Leistung vermag nur einzuschätzen, wer aus eigener Erfahrung weiß, welch schwierige Einzeluntersuchungen da schier Nummer an Nummer nötig waren, und aus den knappen Hinweisen zu ermessen vermag, welche Kennt-

nisse und welche Umsicht hier am Werke waren. Ein Glanzpunkt der Einleitung ist die Untersuchung über das Bauopfer (S. LXXIII–LXXIX), zu der die Ortssage vom Schlosse zu Surami den Anlaß bot. Bl. begnügt sich hier wie sonst durchaus nicht damit, Stoff und Meinungen über ihn aufzureihen, sondern macht ihn auch schon möglichst schlußreif für die Entscheidung grundsätzlicher Fragen, indem er an Hand des Stoffes zeigt, „daß offenbar nur vom Mythos her das wirkliche Verständnis der alten, hinter dem Bauopfer stehenden Vorstellungen wird erschlossen werden können" (S. LXXIX), und diese Vorstellungen in ihrem inneren gegenseitigen Zusammenhange nachweist. Es wird willkommen sein, wenn wir wenigstens knapp angeben, welche Märchen das Buch enthält.

Georgisch:

Nr. 1: Schairi und Tschaismani sind die beiden gegnerischen Pferde] (Tištrija-Apawarta des Awesta). Das Märchen zerfällt in mehrere Abschnitte, die variantenhaft an einander geheftet sind; ihr Gerippe ist das Märchen von den Tierschwägern, mit deren Hülfe der Held die in eine Stute verwandelte Königstochter gewinnt.

Nr. 2: Nacarkekia (Aschenwühler) und der Dew oder „das tapfere Schneiderlein". Bl. gibt die wenig bekannten kaukasischen Varianten sehr vollständig und vergleicht auch die eddische Erzählung von Thors Abenteuern mit Skīrnir-Utgarda Loki (Gylfaginning 45—47) und den Streit über den Sund weg im Harbardsljōd,

Nr. 3: Das goldene Ei gehört zum Vogel „Siebenfarb" (Heftreng) der iranischen Überlieferung (Tuti-nameh). Das ist wichtig, weil der Bruder, der den Kopf des Vogels gegessen hat, davon allwissend und „Richter der Welt", d. h. Totenrichter = Jama wird; das „Wirtshaus" ist das Jenseits. Bei Kretschmer, Neugr. M. Nr. 6 sieht der eine der Brüder nach dem Genusse des Kopfes des Vogels alles, was in der Welt vorgeht — der 9farbige Vogel und der 9seitige Weltenbecher des Jama, in dem sich alles (die 9 Karšaware s. Mitra Sp. 253 ff) spiegelt, werden also nicht von einander zu trennen sein. Auch das „Rephuhn bringt es an den Tag" ist zu vergleichen. Sonst hat dieses Märchen seine Beziehungen zu Fortunatus und Memnon.

Nr. 4: Die zwei Schwestern, Parizadäh-Typus; Beziehungen zur Kyros-Sage (Briefvertauschung) und zur falschen und rechten Braut.

Nr. 5: Die zwei Brüder, zuerst Simsonstoff (vgl. Mingr. Nr. 11), dann Zweibrüdermärchen.

Nr. 6: Die Geschichte von Qaramani, blondhaariger Gärtnerbursche (Midas). Qaramani ist Eisenhans-Seilenos.

Nr. 7: Waschlua („der von Äpfeln stammt"), im Kerne Rätselmärchen.

Mingrelisch:

Nr. 1: Der Pfarrer und der Küster. Ärgerwette.

Nr. 2: Das Maultier und der Zauberer. Zauberlehrling.

Nr. 3: Der schöne Fisch, Dankbarer Toter, dürftig erhalten, vgl. Mingr. Nr. 13.

Nr. 4: Über den Starken kömmt immer ein Stärkerer. „Lüge", zu der Bl. eine Fülle lehrreicher Varianten verzeichnet, so eine osetische, welche Uruzmek = Heimdallr belegt (S. CXXXI).

Nr. 5: Die zwei Brüder. Kein Märchen!

Nr. 6: Das Märchen von dem Dew und vom Menschen. Tierschwank: der Fuchs zeigt dem Löwen den „Menschen". Beziehung zu den Gestalten des Sphinxrätsels ist wahrscheinlich. Kein Märchen!

Nr. 7: Die Geschichte von den zwölf Brüdern. ‚Drei kommen durch die ganze Welt' mit Varianten, die für die Zahlenverschiebung (3:12 usw.) lehrreich sind.

Nr. 8: Die Geschichte vom Manne und der Frau. Arbeite nicht am Feiertage! — ein gutes Beispiel, bis zu welchem Grade von Sinnlosigkeit eine mythenhaltige Überlieferung unter dem Einflusse religiös-sittlicher Ausdeutung entstellt werden kann (S. CXLI). Kein Märchen!

Nr. 9: Das Märchen von den drei Brüdern. Bruchstück vom Typus des Teufels mit den drei goldenen Haaren, schwankhaft verzerrt.

Nr. 10: Das Märchen vom Könige Tschaismeni und seinem Sohne Dschimuschieri. Eines der wertvollsten Stücke der Sammlung, der Memnonsage nahe verwandt; Bl. gibt sehr lehrreiche Varianten und dringt tief in die Geschichte des Stoffes ein, der mit seiner Vorliebe für das Fressen von Leichen und verwickelte geschlechtliche Verschuldungen in einem recht fremdartigen Vorstellungsleben wurzelt.

Nr. 11: Der König Muzarbii (Murza Beg). Simsonsage; vgl. Georg. Nr. 5.

Nr. 12: Das Märchen vom Königssohne und dem Dewzöglinge. Treuer Johannes und Anklänge an den unsterblichen Koschtschei.

Nr. 13: Die zwei Brüder. Princessin im Sarge und dankbarer Toter. Vgl. Mingr. Nr. 3.

Nr. 14: Das Märchen von Rokapi. Gehört zum Ahiqar-Stoffe.

Die Andeutungen über die Behandlung der Überlieferung, die wir dieser Inhaltsangabe hinzufügten, zeigen, daß Bl. mit geschultem Urteile vom Erhaltungszustande seiner Stoffe Rechenschaft gibt und die Ergebnisse der vergleichenden Mythenforschung für das Verständnis der Märchenüberlieferung geschickt zu nutzen weiß. Seiner Arbeit kömmt gerade auch deshalb solch grundsätzliche Bedeutung zu, weil hier zum ersten Male bei einer reichen Überlieferung sichtbar wird, wie vom Mythos her sich alle Türen öffnen, die sonst verschlossen blieben. Da Bl. die Stoffe nicht äußerlich, etwa nach Antti Aarnes Linnèschem System, sondern organisch und genealogisch ordnet, erhalten wir auch einen guten Eindruck von der Schichtung des Erzählungsgutes im Kaukasus und von den Strömen, aus denen es zufloß. „An Zahlen haben die Märchen in überwiegender Mehrheit die des arischen Kalenders" (S. LXXXVIII). Sie sind reich an iranischen Einschlägen verschiedenes Alters. Stoffe, die nur kaukasisch wären und vom übrigen Mythengute grundsätzlich abwichen, finden sich nicht. Am ehesten könnte der Memnonstoff in solchem Sinne in Betracht kommen, aber auch bloß der besonderen Ausprägung, nicht seinem Grundrisse nach.

Als Kaukasische Forschungen II beabsichtigt Bl. den Georgischen Volksglauben zu behandeln.

Schon der vorliegende Teil bietet einigen zugehörigen Stoff (S. 24—28: Wind, Donner, Nikse, Schlange, Diamant, Zauber-Ei, Rokapi), dessen eindringliche Besprechung in der Einleitung auf S. LIX—LXXII uns das Recht gibt, uns von Bl. grundsätzlich wichtige, und vor allem methodisch entscheidende Aufklärungen über diesen schwierigen Gegenstand zu erhoffen. So schreibt Bl. auf S. LX: „Die Vorstellungen der Georgier vom Gewitter sind aus verschiedenen Überlieferungsreihen hervor gegangen, die offen sichtlich alle ursprünglich mit dem Gewitter nichts zu tun haben", und es folgen die Belege nach eben diesen Überlieferungsreihen geordnet. Ebenso schreibt er S. LXVI: „In den dämonologischen Erzählungen von der Č'ink'a sind verschiedenartige Vorstellungen von bösen Mächten, die in Wald und Flur und Gewässern ihr Wesen treiben, zusammen geflossen. Sie sind von nicht mehr verstandenen mythischen Zügen förmlich durchsetzt und können daher zum großen Teile aus dem Mythos erklärt werden". Das ist eine neue Sprache in volkskundlichen Dingen, sie setzt Gedanken an Stelle von Stoffhäufungen und macht Vorstellungen verständlich, die man bisher stumpf hinzunehmen und gar als Ursprünge der höheren zusammen hängenden Überlieferungen aufzufassen gewohnt war, während sie doch deren Zerfallsergebnisse sind. Das läßt sich überall anderswo ebenso deutlich erkennen wie in Georgien, es ist aber ein großes Verdienst, wenn diese Erkenntnisse gerade an solch schwieriger zugänglichem Stoffe erprobt und entwickelt werden.

W. Schultz.

A. Dirr, Kaukasische Märchen (Die Märchen der Weltliteratur, herausgegeben von Friedrich von der Leyen und Paul Zaunert). Jena 1920. Eugen Diederichs.

Es ist eine sehr wertvolle und inhaltsreiche Gabe, die da der bewährte Kenner kaukasischer Sprachen und kaukasisches Volkstumes den Freunden des Märchens bietet. Sie erschließt weiten Kreisen eine bisher fast völlig unbekannte Welt, eine bunte, reiche und noch immer lebendige Volksüberlieferung, die nicht nur für den Mythenforscher sondern auch für den Kulturhistoriker eine Fülle wertvolles Stoffes enthält. Im Gebiete des Kaukasus, wo schon im Altertume eine Völkerwelle nach der anderen flutet, abgedrängte und flüchtige Völkersplitter in unzugänglichen Gebirgstälern und Schluchten einen Zufluchtsort finden und die großen Weltreiche des Westens und Ostens auf einander prallen, wo auch heute das Gewirr der dort gesprochenen Sprachen den Namen „Berg der Sprachen" rechtfertigt, den die arabischen Geographen dem Kaukasus beigelegt haben, sind die Erzählungsstoffe der verschiedensten Völker zusammen geströmt, sind von Stamm zu Stamm, von Siedlung zu Siedlung gewandert und bilden in ihrer Mannigfaltigkeit einen Schatz, dem nur die volkstümliche Überlieferung der Germanen oder Ostslawen an die Seite zu stellen ist. Während russische und einheimische Forscher im Laufe des vergangenen Jahrhunderts eine Staunens werte Fülle dieses Erzählungsgutes gesammelt hatten, blieb es den europäischen Völkern so gut wie unbekannt. Die übliche Kenntnis kaukasischer Märchen beschränkte sich auf J. Mourier, Contes et Légendes du Caucase, Paris 1880, Marjori Wardrops, Georgian Folk Tales, London 1894 und die wenigen in Haxthausens Transkaukasia Bd. I mitgeteilten Erzählungen. Das Dirr'sche Buch bringt zum ersten Male Märchen von allen im Kaukasus wohnenden Völkern, von welchen Dirr einen guten Teil selbst gesammelt hat; die übrigen entstammen gedruckten Quellen, meist der unerschöpflichen Fundgrube des Tifliser Jahrbuches, Sbornik materialow dlja opisanija mĕstnostej i plemen Kawkaza. Von vielen der Volksstämme, deren Erzählungen bei Dirr vertreten sind, hätte sich eine besondere Sammlung gelohnt; dies gilt vor allem von den Kartwelvölkern, den Armeniern und den Tataren. Ein kaukasischer Grimm würde eine stattliche Reihe von Bänden darstellen, welche uns erst nähere Kenntnisse über die Beziehungen der einzelnen Varianten zu einander, die Wanderung der Stoffe und ihre Herkunft vermitteln würden. Vielleicht regt das Dirr'sche Buch zur Weiterarbeit an, die sich gewiß reichlich lohnen würde. Ich selbst habe in der Einleitung zu meinen Kaukasischen Forschungen I. Bd. Georgische und mingrelische Texte, Wien 1919 (von hier ab mit KF angeführt) den Versuch gemacht, einzelne Erzählungstypen bei den verschiedenen Kaukasusvölkern zu verfolgen.

Der Verfasser bringt im Ganzen 85 Nummern, von denen aber nur 31 wirkliche Märchen sind. Sehr zu Danke verpflichtet sind wir ihm, daß die für den Mythenforscher hochwichtige Heldensage so reich vertreten erscheint (46—64). Dagegen ist es Schade, daß der Verfasser auch Tierfabeln, Schelmen- und Schildbürgerstreiche und die Geschichten von Mullah Nasreddin aufgenommen hat, mag auch besonders bei den ersteren für den Mythologen manches Wertvolle abfallen. Ich will hierbei betonen, welch wichtige Rolle in den kaukasischen Märchen und Sagen das iranisch-sakische Mythengut spielt. Dies tritt nicht bloß in den Stoffen, sondern auch in den Bezeichnungen der Gestalten hervor. Die Dewa und Ajdahas (pers. *aždahā*, aw. *Ažiš Dahāka*) treten als böse Mächte auf. Ešmaki (aw. *Aešma Daiwa*, hebr. *Asmodi*) heißt bei den Georgiern der Teufel. Das Zauberpferd des Helden heißt Raschi wie das Pferd Rōstahms (Rachsch) usw. Die Stoffe des Schāhnāmāh, besonders die Rōstahmsage, sind frühzeitig in das Kaukasusgebiet eingedrungen

und stellen ein überall beliebtes Erzählungsgut dar.

Um die Fülle des von Dirr gebotenen Stoffes zu zeigen, versuche ich im Folgenden Hinweise auf den nächsten Vergleichsstoff zu geben.

1. KHM Nr. 191, B(olte)-P(olivka) III 365 ff. bes. S. 367, wo weiterer kaukasischer Stoff angeführt ist. R. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung S. 559 f.

2. Vgl. Nr 21 und KF XCIX—CVIII.

3. KF CXLI f.

4. Zauberlehrling KF CXXIV ff.

5. KF CLVIII.

6. Sklarek I Nr. 1 (Köhler II 406—435). A. S. Chachanow, Očerki po istorii gruzinskoj slowesnosti I S. 112 ff.

7. KHM Nr. 88 BP II 259.

8. KHM Nr. 57 BP I 503 ff. R. Köhler S. 537 ff. Rapunzelhältig!

9. Parizadä. KHM Nr. 96 BP II 380 ff., R. Köhler S. 565 ff.

10. Bruchstück mit schwankartiger Ausgestaltung.

11. KHM Nr. 136 BP III 94 ff. Mit Zweibrüderstoff. Vgl. KF CXIX ff.

12. R. Köhler 558, Gonzenbach, Sizilianische Märchen II 242 ff.

13. Memnonsage! KF CXLIII ff. Die Erzählung läßt alte Balladenform durchschimmern, was indes in der Schiefner'schen Übersetzung deutlicher hervor tritt als bei Dirr.

14. KHM Nr. 97 BP II 394 ff., R. Köhler 562 f.

16. KHM Nr. 47 BP I 412 ff.

17. Dürftige Fassung des dankbaren Toten. Vgl. Nr. 18 KF CXXVI.

19. Der goldene Samowar entspricht dem Freier im Bocke, der zu KHM Nr. 52 (vgl. BP I 446) und zum Mittelstücke des getreuen Johannes KHM Nr. 6 überleitet.

20. Päri Bānū Teil I, Trumm.

21. Vgl. 2.

22. Gehört zu KHM 197. Der erste Teil ist sichtlich von der Heldensage beeinflußt.

23. Märchen vom Gestüt, vgl. Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System MB II, 2. Der Geschlechtswechsel gehört nicht in den Zusammenhang!

24. KHM Nr. 24 BP I 207 ff.

25. KHM Nr. 36 BP I 346 ff.

26. Verderbte Erzählung, in der verschiedenartiger Stoff (Memnonsage, dankbarer Toter usw.) in einander gewachsen ist. An den unmittelbaren Zusammenhang mit der griechischen Sage von der schönen Helena vermag ich nicht zu glauben; ich erinnere, daß auch in russischen Märchen (z. B. Löwis of Menar Nr. 20) eine Helene, die Wunderschöne, vorkömmt.

27. KHM Nr. 129 BP III 45 ff. Auch dieses Märchen ist mit fremden Zügen durchsetzt.

28. KHM 107 BP II 468 ff.

29. Nicht vollständig. KHM 130 BP III 60 ff.

30. Verwandt mit KHM 136. Vgl. Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland, Regensburg 1853 S. 395, Der Aschentagger.

31. Vgl. o. 18. Indischer Stoff! Vgl. z. B. die Geschichte vom Könige Wikrama, J. Hertel, Indische Märchen, Jena 1919, S. 173 ff.

Von den Tierfabeln sind besonders 32, 42 und 44 merkwürdig, in welchen Tiere die Rolle des tapferen Schneiderleins und seiner riesenhaften Gegner spielen. Wir ersehen daraus, wie auch die Tiererzählung in mythenhaltiger Überlieferung wurzelt. Zu dem Motive, das am Ende aller drei Erzählungen vorkömmt, vgl. KF CVII.

Nr. 46—64 umfassen die kaukasische Heldensage, welche in den Sagenkreis von dem Heldengeschlechte der Narten, in die aus dem Schāhnāmäh übernommenen Geschichten von Rostahm und in die vom Gefesselten am Kaukasus (Prometheussage) zerfällt. Die Nartensage, ursprünglich dem sakischen Volke der Oseten zugehörig, hat sich auch bei den benachbarten Völkern, den Bergtataren, den Tscherkesen der Kabarda und den Tschetschenen verbreitet. Bis auf Nr. 57 stammen die bei Dirr abgedruckten Nartengeschichten aus W. Millers, Osset. Etjudy und sind schon von Hübschmann im XLI. Bande der ZDMG ins Deutsche übersetzt worden. Eine große Menge dieser Erzählungen findet sich im Sbornik Kawkaza und anderen z. T. schwer zugänglichen russischen Veröffentlichungen, die ich im Laufe der Zeit vollständig zu übersetzen bzw. auszuziehen Gelegenheit hatte Da ich sie zum Gegenstande einer Untersuchung über die nordkaukasische Heldensage zu machen gedenke, gehe ich hier nicht näher auf ihren Inhalt ein. Zu den Rōstahmsagen vgl. Bagrat Chalatianz, Die iranische Heldensage bei den Armeniern, Zeitschrift des Vereines für Volkskunde in Berlin 1904 Heft 1, 3, 4, Die udische Rustam-Erzählung verarbeitet nicht den Rōstahmstoff, sondern ist das einfache Dreibrüdermärchen, also iranistisch gesprochen die Krsaaspa-Sage, deren Held hier nur zufällig Rustam heißt. Wertvoller ist die vom Verfasser selbst gesammelte tatarische Variante. Sie enthält in teilweise eigenartiger Gestaltung die aus dem Schāhnāmäh bekannten Züge von der Versuchung Rōstahms auf seinem Zuge nach Māzändärān (vgl. Mitra Sp. 66), der der Held hier merkwürdiger Weise zum Opfer fällt, von dem Wundervogel Sēnā Mrgha (sumrud), welcher die „Mutter" von Rōstahms Vater Qahirman-Zāl genannt wird, vom Kampfe mit dem „weißen Dew" und vom Kampfe des Helden mit seinem Sohne, der hier nicht Sohrāb, sondern Djambachysch heißt.

Sehr zu Danke verpflichtet sind wir dem Ver-

fasser, daß er der kaukasischen Prometheussage einen so großen Raum geboten hat. Von Amiran gibt es bei den Georgiern lange bylinenartige Erzählungen und Balladen, die zum Teile noch getanzt werden. Dirr bringt aber nur Geschichten mit dem Fesselungsmotive, vgl. jedoch Chachanow I S. 20—43 und meine „Georgische Ballade von Amiran" in den Berichten des Forschungs-Institutes für Osten und Orient II Bd. 1918, S. 148—172. Nicht unerwähnt darf schließlich bleiben, daß Dirr noch zwei der auch im Kaukasus häufig vorkommenden Polyphemosgeschichten und einige Legenden von König Salomon und Alexander dem Großen aufgenommen hat. R. Bleichsteiner.

Sprechsaal.

Zu Mitra Sp. 123 ff. u. 202 ff. Zur Lage der Awestaforschung. Obgleich der Herausgeber des Mitra gewünscht hat, daß weitere Aussprachen zwischen ihm und Bartholomä nicht in diese Zeitschrift verlegt werden, glaube ich doch, daß da noch Einiges zu sagen wäre, was auch die Mythologen angeht. Durch die sechs Jahre, in denen der „Mitra" nicht erschienen ist, hat sich ja so manches verändert; es bleibt so wie so wenig Hoffnung auf Aussprache an anderen Orten, und so mancher wichtige Fund ist hinzu gekommen, der gerade im Mitra wird seine Behandlung finden sollen, denn der iranische Mythenschatz, die „Fama" Irans, ist zugleich der wichtigste und der unbekannteste, der wichtigste schon darum, weil er endlich die Brücken schlägt zwischen drei Hauptpfeilern der vergleichenden Mythenforschung, dem germanischen, hellenischen und indischen.

Nun ist aber die iranische Mythenforschung auf Schritt und Tritt mit der Awesta-Frage unlösbar verknotet. Wir zappeln dauernd in einem Netze von Cirkelschlüssen, wenn der Eine das Alter einer Sprachform aus dem der Textstelle ableitet, der Andere dann umgekehrt die Textstelle für alt erklärt, weil sie eine alte Sprachform enthalte, usw. usw.!

Ist es also auf der einen Seite selbstverständlich, daß der Mythenforscher in dem zähen Teige der Einzelheiten rettungslos stecken bleiben müßte, so kann er doch auf der anderen Seite auch keinen gesicherten Schritt vorwärts tun, wenn er überall dem blinden Zufalle anheim gegeben bleiben soll. Es ist also eine Lage zum Verzweifeln für jeden, der sie erst richtig erfaßt hat, und zwar nicht nur für den Mythologen, denn auch die Mehrzahl der kulturgeschichtlichen, eine große Zahl der politisch-geschichtlichen und auch sehr viele sprachgeschichtliche Fragen hangen eben mit der Kernfrage nach Alter, Ort, Volkszugehörigkeit, Schichtung und Geschichte des Awesta zusammen. Die bisherigen Bemühungen von sprachwissenschaftlicher Seite haben aber zu keinen annehmbaren Ergebnissen geführt und setzen sich in Widerspruch mit allem, was außerawestische Quellen an Geschichtlichem lehren. Das beginnt schon mit der sprachlichen Form von Eigennamen: aus *Zarapuštra* hätte nie ein *Ζωροαστρης*, aus *Aŋromanjuš* nie ein *Αρειμανιος* werden können; die griechischen Formen sind unzweifelhaft älter und ursprünglicher als die heute im „Awesta" geschriebenen, und die letzteren können nur falsche Rekonstruktionen sein aus jüngeren, verschliffeneren Formen. Aussprachen wie *Jima, jim* können nur auf dem Wege über *Juma, jum* (aus *Joma, jom*) gedeutet werden und stehen solchen wie finnisch *Jomala, Jumali* näher als den Formen, die wir für die Achamanidenzeit voraus setzen müssen: *Jama. jam; „Jimo"* sprach man zu einer Zeit — nicht in Iran sondern etwa in Turkestan — als die Tschinesen oder deren nördliche Nachbarn den Namen entlehnten, der als *Jimmu* bei den Japanern noch heute den ältesten Herrscher bezeichnet.[1] Die Sprache der alten Konsonantentexte war längst verklungen, als man die neuen Vokale einfügte, und das geschah, der Überlieferung gemäß, in der Zeit der Parther, deren halbsakische Sprache damit Einfluß auf die äußere Gestalt der erhaltenen Texte gewann. Dieser Einfluß ist eine geschichtliche, sachliche Notwendigkeit; er braucht nicht „bewiesen" zu werden, es gilt nur, ihn zu finden. Wer ihn leugnen wöllte, hätte die Pflicht, zu beweisen, daß er nicht da sei. Ganz ebenso liegt die Sache in der Frage der gebundenen Form. Man lese, was Leopold von Schröder 1908 in seinem „Mysterium und Mimus" S. 79 f. geschrieben hat, und was ich unterschreiben möchte bis auf seine letzte Folgerung, denn wenn er meint, daß zum Tanze ein bloß silbenzählender Vers genüge, so können wir auch das nur als eine Unmöglichkeit bezeichnen; hier ist Schröders natürliches Empfinden an der Lehrmeinung gescheitert, die er noch nicht zu überwinden wußte, daß der bloß silbenzählende Vers eine Tatsache sei.

Daß das Awesta, oder wenigstens sein größerer Teil, in gebundener Rede verfaßt ist und daß es sich überwiegend um achtsilbige Zeilen handelt, ist allgemein anerkannt. Wenn nun Bartholomä, Sp. 203, schreibt, daß den Verszeilen des jüngeren Awesta der Rhythmus durchaus fehle, so möchte doch auch ich fragen: „Was wissen wir denn viel von der Metrik des jüngeren Awesta?" — bisher wenigstens, wo doch Bartholomä an der Quantität der (in unseren Texten heute!) geschriebenen langen und kurzen Vokale fest hält, ohne zuvor sein Urteil an alfabetischen Konsonantentexten mit Matern geschult zu haben. Gerade hierin hat Andreas unzweifelhaft recht, hat sein Urteil geschult, und nun „wägt er anders, wertet er anders." Die Länge der Vokale steht eben nicht fest durch die Schreibung, und ebenso wenig in vielen Fällen die Zahl der Vokale im Worte, also die Zahl der Silben im Worte wie in der Zeile. Wissen wir erst, daß viele *ća* zu streichen sind, dann muß man weiter fragen, in welchen anderen Fällen der sakische Sprachgebrauch sich gleichfalls vom mädischen der alten Texte unterschied. Und das läßt sich allmählich ermitteln durch eine freilich auch recht „entsagungsvolle" vergleichende Arbeit. Seit einem reichlichen Vierteljahrhundert beschäftige ich mich nun ernstlich, freilich nicht ausschließlich, aber immer wieder darauf zurück kommend, mit der Frage der gebundenen Form und der Textherstellung des Awesta, allerdings in gänzlich anderer Weise, als Bartholomä es getan hat. Mir kam es vor allem darauf an, mein Urteil zu schulen, und das habe ich auf alle mögliche Arten, auf Schleichwegen und Dornenpfaden, als Maulwurf und als Vogel, als Musiker und Sprachchemiker, von der Mundartforschung und Phonetik aus, vor allem aber immer mit historischer Einstellung versucht. Bartholomä aber hat stets ganz überwiegend mit „naturwissenschaftlicher" Einstellung auf das „Gesetz" gearbeitet. Ihn leitete die Logik, ich versuchte, die historischen Tatsachen zu erobern, mich leitete der Zweifel. (Über die Berechtigtheit dieser Ausdrücke will ich nicht rechten: ich versuche, mich verständlich zu machen und bitte daher auch um etwas guten Willen von der anderen Seite.)

Wir erkennen voll an, was Bartholomä mit seiner Schule für die Iranistik geleistet hat. Wir haben ein

[1] Dagegen entstammt der tschinesische *„Jän"* dem indischen Jama. *Juma* ist bei den Bergtscheremissen im Kasaner Gebiete (Ad. Strauß, Die Bulgaren, Leipzig 1898 S. 17), *Šal-Jime* in Südsibirien (Radloff I S. 175 ff.) belegt.

neues Wörterbuch, am besten einen Thesaurus, des überlieferten Awesta notwendig gebraucht, um überhaupt erfolgreich weiter arbeiten zu können. Daß solchen Werken der sprachwissenschaftliche Einschlag nicht fehlen durfte, war auch jedem klar, zugleich aber war es selbstverständlich, daß bei der Lage der Dinge nicht zu erwarten war, daß der indogermanistische Aufbau mehr als ein erster Versuch sein könne. Was Bartholomä uns geschenkt hat, ist eine jener Riesenarbeiten, wie wir sie bei Lassen, Graßmann, Carl Ritter und den Heroen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewundert haben, verbunden mit einem Scharfsinne und einer durchhaltenden Genauigkeit, die alle volle Bewunderung verdienen. Man braucht nur Ferd. Justis Iranisches Namenbuch, das nahezu den gleichen Umfang aufweist, mit Bartholomäs Wörterbuche zu vergleichen, um — den Unterschied zu spüren! Und doch war die Enttäuschung über Bartholomäs Wörterbuch eine allgemeine; es regnete Verwünschungen, und die wenigen Segenssprüche blieben konventionelle Höflichkeiten. Was sollte der Philologe auch mit solchem „Schmarn" von Wörterbuch anfangen, „in dem man nichts fand". Auch darin gehörte Bartholomä einem ausgestorbenen Gelehrtentypus an, daß er voraussetzte, man lese seine Bücher, eigne sie sich an, rechne mit ihnen ab. Aber was er schrieb, das war so ausgesprochen bartholomistisch, daß man ihn mit Haut und Haaren essen oder sich ihm vollständig verschreiben mußte, um überhaupt mittun zu können, und dazu hatten doch nur wenige Zeit, Kraft, Lust, Vertrauen.

Es kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen, daß es die Sprache, deren Wörterbuch und Grammatik Bartholomä geschrieben hat, überhaupt nicht gegeben hat. So wenig, wie das Hebräische des alten Testamentes. Der ursprüngliche Konsonantentext gab im Wesentlichen die Sprachform des nordwestlichen Iran wieder, die Vokale stammen aus der Partherzeit, sind um viele Jahrhunderte jünger und spiegeln eine ganz andere Sprache, die vor allem stark unter sakischem Einflusse steht, der sich noch bis ins „Neupersische" sehr fühlbar erhalten hat, vor allem in den Konsonantenumstellungen. Da sich die Sprachveränderungen gesetzmäßig vollziehen, kann man natürlich auch dieser Pseudospraehe Lautgesetze, richtiger „Buchstabenregeln", abgewinnen. Aber jeder historisch-sachliche Schluß aus solcher Betrachtungsweise muß in die Irre gehen. Und darum behält Bartholomäs Tätigkeit an dem polarisierten Sprachgute zwar ihren dauernden Wert, aber eben nur als eine Vorarbeit, als anatomische Studien an einer Leiche, an einer Mumie.

So weit sich Bartholomä dieser Lage klar bewußt ist, wäre gegen sein Vorgehen gewiß nichts einzuwenden; man muß zugeben, daß seine Arbeit ungemein nützlich und förderlich war und daß wir heute überwiegend auf seinen Füßen, ja z. T. auf seinen Schultern stehen. So bald aber aus seiner Tätigkeit sachliche Ergebnisse abgeleitet werden sollen, wie etwa aus der griechischen und lateinischen Sprachforschung, müssen diese Schlüsse falsch ausfallen, und wir müssen uns gegen sie zur Wehre setzen.

Von einem kritischen fachmännischen Nachprüfen der geschichtlichen Gegebenheiten ist Bartholomä weit entfernt, ja, es würde ihm offenbar gar nicht möglich sein. Hier handelt es sich aber um Quellen und Methoden, die durch sprachwissenschaftliche Studien nicht ersetzt werden können und diese umgekehrt in neuem Lichte erscheinen lassen. Soweit Sprachliches hier wichtig wird, spielen die Personennamen die Hauptrolle, und in die Eigennamenforschung ist Bartholomä so wenig eingedrungen, daß man fast versucht wäre, zu jedem Namen, den B. aus den iran. Keilinschriften behandelt, ein „falsch Bartholomä" hinzu zu fügen, denn hier fehlt es ihm an Allem. Gerade daran hängt aber das Verständnis für die altiran. Mundarten oder Sprachen und für deren Geographie, und ohne dieses ist alles Spekulieren über die Heimat der „Awestasprache" hinfällig, ganz abgesehen von der Frage, wie diese Sprache bei der Redaktion unter den Parthern umgestaltet wurde. — Wie es mit der Geographie des Awesta bestellt ist, darauf glaube ich in den Mitt. d. Geogr. Ges. Wien 1919 S. 392—413 ein ziemlich grelles Licht geworfen zu haben und kann heute hinzu fügen, daß die Landschaft *Urva* zwischen Hamadān und Schīrāz liegt, es ist das Ὀρβα des Nikolaos, das offenbar aus Ktesias stammt. Kurz, alle die bisherigen Lehrmeinungen über die Einwanderung der Iranier von Osten her, ihr Verhältnis zu den Indern, die Zeit der Einwanderung (vgl. meine „Völkerschichten in Iran"), das Zeitalter des Mazdaismus (vgl. meine Iran. Überlieferung S. 96 ff. und 272 ff. sowie die „Jahresberichte des Forschungs-Institutes für Osten und Orient in Wien, Bd. II S, 103 ff.), das Zustandekommen der Legende vom „Zaraþuštra" u. s. w. sind eine um die andere zusammengebrochen und nicht mehr zu halten. Damit sind aber alle geschichtlichen Vorbedingungen für die Awestaforschung von vorn herein verändert, die mythologischen bekanntlich gleichfalls, und an ihnen hängt wieder ein gut Teil der literargeschichtlichen (vgl. meine Iran. Überl. S. 174 ff. und meine Beiträge zur Rostahmfrage S. V ff.) Meine Studien über Tanz, Musik, Rhythmus, Metrum u. s. w. werden in unserer heutigen Lage ja wohl nur ganz allmählich hie und da einmal unter gebracht werden können, bis dahin bin ich auf „Veröffentlichung" durch Vorträge angewiesen; ich hoffe aber, daß auch gerade von dieser Seite her ein neuer fester Einschlag in die Awestaforschung kommen werde — kurz, wir können in all diesen Dingen Bartholomä nicht mehr folgen und müssen ihn bitten, mit diesen Anschauungen und Ergebnissen nun auch einmal abzurechnen, und zwar immer mit dem Bewußtsein, daß wir ja nicht seine Feinde sind und der Zweck nicht die „Polemik", sondern die Annäherung an das Richtigste sein soll — nicht ein Nebeneinander, sondern auch bei getrenntem Marschieren eine gegenseitige Fühlungnahme.

Georg Hüsing.

Zu Mitra Sp. 316. Die äußere Gestalt des Märchens. Während des Druckes kömmt mir FFC Nr. 36: J. Bolte, Name und Merkmale des Märchens (Helsinki 1920) zu Gesichte. Danach hat schon J. Jacobs, English Fairy Tales (1890) gemerkt, wie englische Märchen in die Ballade übergehen und die mittelalterliche Form der Chantefable verglichen; ja altnordische, (arabische), persische und indische Seitenstücke führten ihn darauf, daß die Ballade die Urgestalt des Volksmärchens ist. Ich habe das Buch nicht zur Hand und kann also nicht prüfen, wie „rasch" Jakobs diesen Schluß zieht. „Die Bedenken gegen einen so raschen Schluß liegen auf der Hand" meint Bolte S. 15. Die Verse sind ihm verständlich als Steigerung der gehobnen Stellen, besonders bei den bedeutenden Ausrufen und Gesprächen der Helden. Das wird sich aber so nicht halten lassen, denn die Verse haben eine feste Überlieferung, es erfindet sie nicht jeder Erzähler von Neuem und es gehören auch eben so feste Formen der Darstellung, besonders des Tanzes, hinzu. Von einem Werke wie L. v. Schroeders Mysterium und Mimus im Rgweda aus gesehen dürfte sich also alles recht anders ausnehmen. Die Meinung von Kahlo (Die Verse in den Sagen und Märchen 1919), daß diese Reime animistische Reste einer besonderen Verkehrssprache zwischen Geistern sind, bräuchte, wenn man an Tiermasken denkt, vom Rechten auch noch nicht gar so weit abzustehen. Es wird also vor allem darauf ankommen, sich des Problemes bewußt zu werden; daß gesteigerte Sprache vorliegt, das festzustellen ist noch keine Erklärung.

W. Schultz.

Buchdruckerei Withoff & Remiger, Leoben.

Verzeichnis

der wichtigsten Namen, Motive, Gegenstände und Wörter im Mitra I (1914—1920).

Die Zahlen bezeichnen die Spalten; Ü bedeutet die „Übersicht" zu Sp 166; die Zahlen I—XXII und 1—39 hinter dem „Ü" bezeichnen die Abteilungen dieser Tafel.

A.

Aar, roter 82
ʿAbdal āh 89
Abenddämmerung Ü XIV
Abendröte 96
Aberglaube 156
Abisaʀ 191
Ablenkung 325
Abstraktionen 71 ff., 108
Abtreib. d. Leibesfrucht 107
Abu Zaid 90
Abzählreime 303, 316
Abzeichen 13
Acheloos 44
Achilleus 44, 170
Achmed 282
Achteck 259
Ackerbauer 81
Adam 51, 154, 170
Adamah 52
Adana 86, 90
Adelsabzeichen 325
Āditja, der siebente (Parǰanja?) 32
Adler 54, 57, 93, 142, 195, 162, 241
Admetos 43
aeripes 42
Aešma 330
Affe 51, 54, 59 f., 116 f., 212
Äffin 76
Afrād 318
Agamemnon 90, 171
Agni 310
Aegir 194
Agotsute 139
Aḫiqar 166, 328
Aḫmed 75 ff.
Ahnenkult 238
Ahreimanjuš (Ahriman) 52, 86, 251, 297
Ahto 80
Ahura 65, 71, 108
Αἰδως 106
Ailill 266
Aison 96
Aǰdaha 320
Alaferhviae 95
Alateiviae 95
Alchymisten 301
Alcina 66
Alexanderlied 85
Alexander-Roman 84, 236
Alexandra 296
Alkmene 176
Allerleirauh 286
Allwissenheit 154
al-qalb 180
Alraun 30
Altersstufen 208
Ältestenrecht 160
Altyn Pyrkan 323
Alue 80
Ameise 93, 116
Ame ika 59
Amfortas 176
Amiran 333
Amme 319
Amṛtāt 71
Amulet 211
Anāhitā 105
Anastasia 265
Ἀναστασις 218
AN-BIL 96
Anbruch d. Tages Ü XIII f.
Andromeda 69, 120, 321
Anekdoten 326
Angeln am Tore 68
anima 92
Animismus 238
Anromanjuš 251, 297
Anstifter 173
Antilope (Hinde) 122, 318
Antiochos 64
Antonius hl. 282
Apawarta 327
Apfel 47, 174, 199, 206, 288, 306; des Paris 284
Aphrodite 160, 224, 310
Apollon 43, 58, 64, 171, 298, 310
Apollonius 32; A.-Roman 29, 95
Appellativa 197, 275
Apsaras 322
ara 177
Arachi-Amytin 37
Aramatiš 65, 71, 282
Araʀaṭ 99
Arašan 37
Arbeiten (12,9) d. Herakles 43
Arbeitshypothese 113
Archelides-Legende 128
Ardbest 74
Ἀρειμανιος 333
Aretē 284
Ärgerwette 327
αργυροπεζα 322
Arianrot 161
Arierproblem 308
Arijoḫšuḫa 72
Ariš 71
Arjaman 98
Aršak 253
Artemis 43, 298
Arzahi 254 ff.
Asche 288
Aschenputtel 160, 285 ff.
Aschenwühler 327
Äser (6) 79
Āslaug Ü 34, 325
asman 58
Asmodi 330
Ašo-zušta (Rto-zuš a) 152
aš-šaula 178
Astronomie 96
Aśwattha 312
Ātarš-Gušnāsp 81
Athena Promachos 96
Atlasdecke, s. Hinde
Atndokl 40
Atropatene 82
Atropos 160
Attis 84, 238
Auferstehung 215
Aufgabe, übernatürliche 28
Aufsteigeblock 187
Auge 217, 241
Augenlid 174
Augen u. Ohren d. Königs 191
Auskunft, taube 111
Aussprachescherze 326
Aussätziger 266
Außenwelt (Utgard) 167
außerhalb d. Zeit, d. Raumes, Weges usw. 167
Austernschalen 242
Awatarenlehre 93
Awesta 124 ff., 202 ff, 333 ff.
αξετος 62
Axt fällt 7 Jahre 54
Ἀϋτος 62
Ažiš-Dahāka (Aždahāk) 120, 257, 330

B.

Baba Jaga 50, 65 ff., 80, 85, 117, 265, 274, 282, 290
Bābak 91
Backofen 48
Backtrog 70
Bad 171, d. Königinnen 86 Jungfrauen im See 195; 68, s. Lausen
Bahn des Mondes, ihre Farben 82
Bahrām 41, 85, 318, B.-Feuer 81
Baladēwa 92
Baldr 50, 53, 96, 169 f., 229, 269 f.
Balken birst 143
Balladen 111, 239, 316, 325
Ballah 121
Ballkugel 179
Balor 172 f.
Bamberger Blutsegen 95
Band, rotes 152 f.
Bānū Husn 318
Bär 59, 143, 175
Bärmutter 209 ff.
Bardawit 90
Bark en Tre 173
Barri 149
Bart 74, 242
Basiliskenauge 174
Bast 121
Bauch 241
Bauernkunst 5
Bauerntocher, kluge 166
Baukis 119
Baum 81, 108, 170, d. Lebens 252, Urspr. d. Menschen 62, blattlos 50, einsilbig 163, hochdreifürstblättrig 47, B. fällen 11 , B.s ämme als Klemme 116
Baumbewohne innen 287
Bauopfer 327
Becher, golden 69
Becken 69, schwebend 198 f.
Bedingungen, einander ausschließende Ü. V—XX
Begießen an der Quelle 76
Begräbnissitten 299
Behälter des Lebensquells, Unsterblichkeitstranks 11, 145 f.
Beil-Rāma 92
Beil. hölzern knöchern 70
Beisitzerin des Zeus (Nike) 106
bekleidet (s. nackt) 167
bēlit balāṭi 185
Benfeysche Theorie 169
Berchta 68

Berg Gottes 195, sich drehend 247, B. nicht B. 48, 173
Bergda 70
Beschneidung 114 f.
Beschwörung 95
Besen 70
Bestattung 137
Bett auf dem Baume 50
Betta pilusa 68, 286
Bettler 266
Beþir (Bär) 175
Beutel 80
Bewirtg. d. edl. Hauptes 198
Biene 47, 108, im Kopfe d. Stieres 235
Bimsstein 46
Birama Gururi 121
Birke 110
Blätter der Espe 110
Blaþine 266 ff.
Blaþnat 199. 266 ff.
Blaubart 29, 110, 121
blaue Flamme 79
blaues Kleid 70
Bleikugel 74
Blendung 77, 118, 320
Blick, böser 237
Blinder 236
Blindschleiche 102
Blitzfeuer 81; Blitze 221
Blodeiwedh 161
Blume 48; B. antlitz 161; B. berg 249
Blut des Drachen 170; von Kröten 175; B. tropfen 195; B. segen 95; B. im Totenkulte 153 f.
Bock 60. Ü X; schwarzer 173; B. haut enthält Schatz 123; Freier im B. 28
Bogen 260 f.; als Vatererbe 122
Bogenschütze 177 ff.
Boh 301
Bohnenessen 62, 177
Boot 142; durchlöchert 143; B. rand 165
Borstenkind 213
Botschaft, verkehrte 120, 140, 144
Bottich 162
Bozok 301
βοωπις 322
Bradamante 66
Bran 197
Branwen 187, 197
Braukessel 194
Brauner 82
Brauthemd 315
Brautwerbung, umständl. Ü
Bremer Stadtmusikant. 145
Brettspiel 64
Briefvertauschung 327
Brisinga Men 6
Briuin 175
Bron s. Bran
Brotbacken 237
Brücke 79, 128; B. pfeiler 243
Brüderchen u. Schwesterchen 111, 120, 165. 316
Brühe im Kessel 86, 198 f.
Brunnen 47, 69, 110, vertrocknet 77; s. Quelle
Brynhild 41, 176, 314
Brzisawah 87
Buch 73
Buddha 92, 283 f.
Büffelverwandlung 119
Bundeszeichen 160
Buntheit (der Venus) 224
Burchyn-Baksi 37
Burg, drehbar 196, 265
Bürgschaft 122
burruma 224
Burzin-mihr 87
Büßer 299; B. leben des Schaka's 116, 297
Bylinen 238

C.

Calendae 150
Cappelin rosso 104
čaru 194
Cederncitrone 273
Çernunnus 324
Čěšmak, der Karap 65
Chajdyn 37
Chamaileon 53
Chaperon rouge 102 ff.
Cheiron 199
Chiromantie 300
Christ 95
Christus 49
Chrysaor 85, 120, 197
Chrysopras-Wald 252
Churdek 113
Çik-ki 251
Č'inka 329
či-wen 243
Cordelia 160
Çserneki 79
Čurilo 296
ÇuRoi s. Kuroi
Cü-hoang 251

D.

Dach 143
Dachreiter 74
Dachzierrat 243
Dadianos 297
Daimon 296
dalla'u 236
Damake 241
Dame, gelbe 199
Dämmerung 169, Ü XIV
Dämon 241
Dämonenglaube 151
Dämonologie 211 f., 299
Damrōš 86
dankbarer Toter 96, 266, 327
Darm 80
Däumling 29, 240
Dawid 174; D.s Schild 257
Dazdboh 301
Decken des Sōma 194. der Hinde 318 ff.
Deianeira 315
Deichsel des Wagens 245
Demawend 114
Dew lahmer 77; schwarzer 85; D. Wijāpānīk 66
Dialog 269 f.
Diamant 75, 329
Diana 192
Diarmait Ü 2
Dienstbarkeit 187
Dietrich v. Bern 230
Dijāb 90
Dike 105 ff., 262
Dimna 320
Dionysos 54; Geburt 64; Διθυραμβος 46
Disa Ü 13
Διθυραμβος 45
Djambachysch 232
dodola-Bräuche 78
Dodona 163
Dohle 141
Don 161
Donner 329
Donnergott 96
Donnerkeil 58
doppelköpfiger Vogel 245
Doppellöwe mit Mondscheibe 14
Dornröschen 152, 314
Drache 79 f., 163, 218, 241 ff.; þipaktli 179; D. kampf 86; Georgs D. Kampf 294; D. bad 170; D. Wagen 241; D. im Mythos 128
Drakos 86
Drama 269 f.
Dreiäuglein 285 f.
Dreigesicht 217
drehbare Burg 265
Drōga 298
Druaden 287
Druiden 175
Dschimuschieri 328
dunkle Hautfarbe 245
Dummkopf 121
dürres Land 194
Dwīpa 256
Džapsyl 37

E.

Ebbe 117, 143
Eber 59, 92, 163; E. Freys 230; roter E. d. Himmels 82
Ecbasis 18
Echde Echbel 266
Edelsteinberg 249
Edelsteintürme 252
Egel 93
Ehebruch 107
ehernes Geschlecht 106
Ei 79, 237, 243, goldenes 327, weiches Ü XVI 9, bemalte Eier 299
Eiche (oak) 96, 162, 284
Eichel des Phallos 261
Eichhörnchen 287
Eid für Baldr 170
Eidechse 75, 138
Einäuglein 285 f.
Einbaum (Floß) 40
Einherier 156
Eisen 170; E. im Hintern 122; E. Lade 176; E. rad 79; eiserne Kröten usw. 209 ff.; eis. Zeitalter 106
Eisenhans 78, 95, 327
Eisen-Lacsi 79
Ekčuah 183
Elefant 74, 116; m. goldnen Spangen 45
Elementargedanke 228, 270
Elemente 219
Elfenkönigin 284
Eliwagar 285
Elphin 198
Elri 121
Elwend 113
Elysion 64
Engel 72
Englein an der Wand 47
ενιαυτος 62
Ente 69
Entweichen, schrittweise 51, 106
Epagomenen 167
Erde 107, 179, 207, 321
Erdgöttin 71
Ereškigal 64
Erfinderkraft der Abschreiber 264
Erfindung 232; E. der Dichter 194
Erigires 140
Erin 173
Erle 110
Ernteopfer 208
Eros 310
Ersticken 107
Erz 170
Erze, mythenhaltige 131
'Ēsau 120, 236
Eschengrüdel 285 ff.
Eschenkittel 285 ff.
Esel 60, 110, 173, Ü X; dreibeiniger 231; Tierkreiszeichen 180
Eselbein 54
Eselfell 286
Eslein streck dich 285 f.
Ešmaki 330
Espe 110
essen (Fleisch) 107
Eule 164
Eunuch 46
Eunuchenrätsel 165
Eurystheus 43
Eusebios 295
Evnissjen 198

F.

Faden, roter 152 f.
fal 230
Falada 229
Falbe 85
Falerich 229
Falke 195, 241, 314
Fama 134
Fangstrick 86
Fänger 184
Farben 159. 252; F. d. Feuers 79, 183; F. d. Planeten 219 ff.; F. symbolik 128
Färben (weiß und rot) 116, (schwarz) 118
Färhad 323
Färse 175
Faß 288; F. d. Kentauren 199
Faust 32, 128, 230

Feder 78, 111; F.haufen 251
Feenkönig 79
Fehlschuß, versteint 74
Feind und Freund Ü XIX f.
Feirefiz 236
Feldzeichen 246
Fell 286 ff., Ü XII
Felsenklipperer 265
Felsgeburt 81
Fenrir 175
Fergus 49
Ferīdūn 98
Ferse 170
Fesseln des Fenrir 175
Feste der Tiere 300
Festtanz 45
Festkalender 300
Fetischismus 237
Fetischtier 211
feucht-trocken 169
Feuer 79, 136, 170, 182 ff., 321; F.altar 181; F.bad 170; F.bohren 184 ff.; d. große F. 184; F.diebstahl 143 ff.; F.taufe 43 f.; F. stein 138; F.vogel 78
Fichte 138
Fimma 121
Findelkind 96
Fingerlos (Ahmed) 77
Finsternismantel 173
Fionn Ü 2
Fisch 78, 86, 92, 111, 121, 128
Fischerkönig 194, 198
Fischernetz Ü XII
Fischkönig 54
Fjodor Tugarin 265
Fjolswid 176
Flachs 80. 236; F. schwarz 70
Flamme, blaue, rote 79
Flammenfeuerberg 248
Flasche, kupferne 73
Fledermaus 46, 236
Fleischer 187
Fleisch essen (coire?) 51, 107
Fliege 108
Flinkhand 153
Flinte, nicht Flinte 48
Flitschbogen 48
Flöhchen 53
Floß (Einbaum) 40
Flötenspiel 64
Fluchformel 261
Flucht 266 f.
Fluchtsegen 111
Flügel 241
Flügelpferd 51, 82
Fluß 266 f.; weiß (von Milch) 267 f.
Flut 40, 52, 117, 138, 143 f.
Flutsage 30, 64; oceanisch 39 f.
fol 230
Foland 229
Folende Wodan 229
Folle 229
Folo 229
fortnight 147
Fortunatus 327
Fradadafšu 254 ff.
Fradat-hwarno 256
Franrasjan 298
Frasjāb 86
Frau Ü XX; vom untern Schloß 50
Frau Holle 65 ff., 240, 274, 282
Frau Welt 279
Frauenraub 266 ff.
Freier im Bocke 28, 325
Frene 281
Freund und Feind Ü XIX f.
Frey Ü 13
Freyja 6
Freyr 149; Freys Eber 230
Friedensseite 221
Frigg 169
Frosch 75, 139, 210 ff.
Froschkönig 212
Frucht 53; F. vergiftet 116
Fruchtgehäuse 273
Fuchs 54. 80, 111, 181 f.; Reineke-F. 15; F.herz 54; F.stern 236
ful 230
Fulkurat 89
Füllen 111
Fünfersystem 32
Fünftagewoche 227
Fünfzahl 60 f.
Funke 80
Füße im Schoße einer Jungfrau 188
Fußhalter 189
Fußringe, goldene 42, 318 ff.
Fußsymbolik 237

G.

Gaben der Dike 106
Ga'far 89
Gaiß 291
Gaisfüße 68
Gaiwnin Gau 174
Galgenhumor 30
Gandharwa 92, 151, 275, 315
Ganduwāl 91
Ganēša 45
Gans 322
Gänsemagd 316
Gänsefüße 68
Gänsehirtin 285
Garâ und Girî 298
Garn Ü XII
Gärten der Semiramis 252
Gärtner 48, 236
Gärtnerbursche, goldhaariger 276, 327
Garuda 244
Gastmahl der Zauberer 66
Gaudar 78
Gaudon 325
Gawan 196
Gazelle 42, 67, 318
Gazellenhorn 195
Gebäck 210
Gebärmutter 209 ff.
Γεβελειζις 96
Gebildbrote 210
Geburt 152; G. d. Dionysos 64
Gefäße 243
Gefesselte 233
Geflügel, einsilbig 163
Gehäuse 273, 286 ff.; hölzernes G. 68
Geheimnis entlockt 161
Gehenkter 163
Geierkopf 246
Geigerlein 231
Geister 248
Geistervogel, 3beinig 249
Gekreuzigte 232 f.
Geld macht alles 28
Gelehrter 122
Genealogie 274
Genovefa 306
Georg hl. 294 ff.
Georgslaich 295
Geräte in Mondform 10
Gerdr 149
Γεργιθιος 188 ff.
Γεργινοι 190 ff.
Gernot 90
Gerontios 295
Gerstenkorn 175
Geryones 42. 84
Gesang 66, 317
Geschenk 168
Geschichten vom Monde 197
Geschlechtsprobe 121
Geschlechtsteile 137; ablegbar 57
Geschlechtswechsel 30, 331
Geschrei des Esels 110
Gesetze der Zahlenverschiebung 59 ff., 62, 153
Gespenster 299
Gespenstisches 56
Gestalten 273 ff.; d. Mondes 6
Gestüt 331
Getöse 74
Gevatter Tod 30
Gewand in der Kiste 57
Gewänder, weiße 106
Geweih, golden 324
Gewitter 159, 329
Gewitterbaum 235
Ghule 67
Giebelzierate (Pferde) 15
Gilgameš 180
Gilvaethwy 161
Giselher 90
Gläserne Stadt 319
Glauke 315
γλαυκωπις 323
Gleichnis 129 ff.
Glied des Mannes 260 f.
Glockenknöpfe 243
Glus 188 ff.
Goiwin 188
Goldesel 285 f.
Goldhaariges Mädchen 240
Goldhort 121
Goldschuh 325
Goliat 174
Gōr 318
Gorgo 41, 85, 119
Gorgonen-Auge 172; G. haupt 217
Gorgoneion 11
Götterdämmerung 64; G. gestalten 276; G.glaube 151; G.namen, slaw. 301; G.sage 169; G.verehrung, anord. in Finnland 32; G.trank 18
Gottesgaben 302
Götzenbild 85, 287; G. diener 45; G.dienst 65
Grab der Mutter 287
Graf (Greif) 86
Grafensohn 324
Grainne Ü 2
Grak Grempa 117
Gralsage 193 ff., 311
Grasblättchen 93
Greif 86
Greis 112
Grenzsteine 246
Grenze d. Sammlertätigkeit 24
Gronw Pebyr 50, 161, 268
Großvater 104
Grube 117
Grün als Mondfarbe 82
Grünohr 251
gryddel 288
Gudar 62. 308
Gudrun 285 f.
Guidion 161
Guidhno Garanhir 198
Gulandām 42, 318
Gundaba 90
Gunther 90, 176
Gurdāfrīd 86
Gürtel 242, 266, 297
Gušnāsp 81
Gweilgi 160

H.

Haar 86, Ü XII; wirres H. 70; 3 goldne Haare d. Teufels 31; H. d. Kuroi 267; H.verlust 142 f.
Habel 53
Hagen 53
Hagiographie 128
Hägse 108, 299; H. im Walde 165; H.chor 192
hahahatum 96
Hahn 111, 236
Hahnenreiter 213
Hailān 45
Haimonskinder 18, 86
hakukutum 96
Halber 276
Hals 241; d. Schafes 111; d. Schwanes 108; H kette 242; H.löserätsel Ü 35—37
Hammers Heimholung 194
ḥamuštu 227
Hand, lange 172. 174
Hände 136, 137, 139 f.
Hanf 236
Hans du mein Igel 213
Hans, starker 30, 86
hansa 93
Hänsel und Gretel 165. 240
Hansl Gwagg Gwagg 212
Hanuman 51
Harā brzatī 257
Harfner 268
Hārūt 71
Harwatāt 71
Ḥasan 90
Hase 111, 140; Hasen Ü XVIII; Haus d. H. 178, 180; gesattelt 39; lacht 52; im Monde 179; am Speere 178; H.reiter 39; 3beinig 324

Haselnuß 286
hatschen 68
Haubenlerche 236
Häufungsmärchen 53
Haus d. Fuchses 179; d. Hasen 179; d. Nacht 262; d. Rindes 180; d. Tigers 178; d. Winde 143; H. v. Tieren bewohnt 117; H. rat, widerspenstiger 145, 291; H.türe 111; weder innerhalb noch außerhalb d. H. Ü V f; H.inschriften 128
Haut u. Knochen 163; hürne H. 170; H.abstreifen 213; dunkle H.farbe 245
Häuten 52
Hautung 218
Ḫawah 52
Hecht 80
Heftreng 327
Heilande 255 f.
Heilbringer 158, 207
Heilung, umständliche 176
Heimdallr 327
Heinrich, armer 176
Heldenpreis 265; H sage 169; H.schlaf 70
Helena 171, 331
ἡλιαδες κουραι 262
Helmzier in Mondform 11
Hemd 170, 171, Ü XII
Hengst, goldner, roter 82
Hengstfeuer 81
Henkelkreuz 186
Henker 110
Hephaistos 237, 310
Heptagramm 258
Hera 322
Herabkunft d. Feuers 19
Herakles 43, 84, 199, 298, 311, 315; am Scheidewege 284
Herden=Mannen 267
Herdfeuer 184
Hermaphroditos 47
Hermesstab 11, 82
Hermods Ritt 148
Herodes 110
Herodia 192
Herodiana 193
Herodias 192
Heroen 310
Heros Propylaios 64
Herr der Nase 184
Herrin d. Lebens 184; d. Skorpione 186
Herr Korbes 145
Herz d Erde 180; d. grünen Drachen 179; d. Skorpions 179 ff.
Herzog Ernst 84
Hetel 95
Heuschrecke 241
Hexagramm 257
Hibiscus 40
Ḫidr 87
ἱεραξ θαλασσιος 54
Himmel 58, 107; steinern 32; H.körper 207; H.stier 180; H.wagen 99; H.weg 183
Hinde 119, 122, 164; H. m. d. Atlasdecke 41 ff., 318 ff.
Hindarfjall 314
Hindmar 73
hinken 48, 68, 78, 230
Hinterhauptauge 174
Hippodameia 199
Hirsch 32, 69, 108, 143, 161, 164, 241, 324 (s. Hinde); H.Kuh 199; H.jagd 138
Hirse Ü XVI 12; H.korn 111
Hirn als Speise 113
Hirte 122
Histologie des Mythos 133
Hnāḫpati 65
Hoa-lieu 251
Hochzeitsbräuche 303
Hödr 50, 53, 175
Höhle 84; H.v. Krūachan 265
Holle, s. Frau H.
Hollunderbaum 46
Holz 81; H. nicht H. 45 f., 165; H.rad 75; H.pferd 244; H.napf, Gewand, Wams usw. 286 ff.
Horen 59
Ὅρκος 105
Horn 207; H haut 52, 170; Hörner 241; sechs H. 74; H. d. Mars 236
Hörselberg 71, 285
Hörwette 54
Hostie 218
ḫrafstra 91
Hruotland 88
Ḫšaṗrawarija 71
Huf 108, Hufeisen 324
Hugin 154. 191
Huhn 121; Hühnerfuß 283; Hütte auf H.bein 67
Huǰir 117
Huldra 70
Hüllen d. Mädchens 286
Humaja 298
Hund 54. 59, 60, 75 (goldner), 111, Ü XVIII, ÜXX
Hündin als Amme 44
Hunnen 324
Hüne 265
huthut 252
Hut im Boote 142
Hutōsa 107
Hütte 213
Hütte d. Baba Jaga 67 f., 265
Hydra 163, 171
Hymir 194
Hyp ipyle 64
Ḫwar čēšman 256
ḫwarna 51, 107
Ḫwanirahom 254 ff.
Ḫwianwant 72

I.

Iblis 51
Ichneumonschwänze 242
idus 150
Ifriten 80, 320
Igel 213; I.sagen 128
Igorlied 239
Ilamatekutli (die alte Göttin) 184
Ilmarinen 80
Indra 311
Instrument 207
Io 176
Ira 182
iran. Überlieferung 124 ff.
Iringstraße 183
ἰρις 260
Irrlicht 299
Irmin 98
Isegrim 118
Isfändjar 65, 276
Išḫarra 185
Isidora 285 f.
Ištar 63, 64, 180, 236, 261
Išullanu 236
Išum 182
Ither 236
Iti-te-marama 34
ithyphallisch 177

J.

Jaʿaqob 236
Jade 252
jādū 65
Jagdbeute 168
Jäger, wilder 47, 155, 322
Jaguar 178
Jahr d. Arier 150; J.zeiten 39. 150; J.epagomenen 167
jai-tsi 243
Jakatekutli 184
Jalanari 44
Jama 51, 107, 195, 251, 297, 327, 333
J̌ān-Šāh 323
Jannkönig Menuǰar 43
Jaʿqūb 320
J̌aras 53
Jaspis-See 251
Jauche Schwarzer Schlangen 171
Jesus 110
Jinni 67
Jinn, ihr Heerdenvieh 43
Jinnije 122
Jima, Jimmu Joma, Jomala, Jumali 333 f. (s. Jama)
Johannes, treuer 154
Jona-Legende 62
Joubert 89
Joukahainen 159
Jū 218, 245
Judas 95
Juha 244
Jū-lūn 251
Junges, helles (Tag) 149
Jungfrau (Dike) im Tierkreise 106
Jungfrau Maleen 29, 316
Jungfer mundlos 50
Junker Rechberger, Voland 230
Juno 48

K.

Kabairas 64
Kabbala 302
Kabeiros 64
Kablu 226
Kahn 74
Kaiq 57
Kaiser Heinrich 306
Kakao 183
Kakia 284
KAK-SI-DI 96, 236
Kalb der 3 Kühe 196, 201, 266 ff.
Kalender 96, 147 ff., 167, 207; arischer 226; elamischer 62; japanischer 64
Kalewipoeg 32
Kalit (Heros) 40
kalli (Haus) 178
Kama 120
Kāmak 54
Kamakajaku 34
Kamel 93, 241
Kameralbaum 40
Kampfproben 117; K. d. Vaters m. d. Sohne 201; K. auf d. Tenne 266
Kande 156
Kaninchen im Monde 179
Kanisltsua 142
Kappe 288
Kär Jutpa 289
Karbaluk 289 f.
Kardinalpunkte 182
Karer 187 ff.
Karfisch 289 f.
Karl, eiserner 117
Karpfen 241
Karšawar 253 ff.
Karsiptar 54
Kästchenwahl 160
Kater 73 ff., 111
Katze 50, 54, 75, 212; K. m. d. Kerze 96; K.fell 286, 324; schwarze K. (Nacht) 149
Kätzchen 121
Kawa Husrawa 298
Kechosrow ben Fridun 114
Kentaure 151, 177 f., 199, 275, 315
Keraunos 96
Keridwen 199
Kerynitische Hinde 42
Kerze 96
Kessel 194 ff., 266 ff.; K. d. Wiederherstellung 198; K. v. Gundestrup 160; K. kochen 85; K.scene 68 f., 265
Kette, goldene 73
Ketten 318 ff.
Kētos 31, 119
Keule 75
Khartian 180
Kiefer 38, 110
Kikua 188
Kildisin, Kiltsin 32
Kili 120
Kīan 173
Kind 112; Kinder d. Baba Jaga 68; K.seelen 70; K. segen 211; K.sprüche 300
Kinderspiel 316
Kinn 241
Kin-ni 243
Kiste enthält d. Gewand d. Schwanenjungfrau 57; K. mit d. Leben 143
Kittel 287 f.

Kj'ämimit 143
Kj'ōtl 142
Klage der Rtiš 105; K. lieder 299
Klamide 236
Klapperschlange 137
Klauen 241
Klaue des Rindes 108
Kleid, blaues 70
Kleinodien 241
Kleinod der Herrschaft 72
Klemme 116
κλιμακιδες 188
Klinschor 236
Klosterdichtung 279 ff.
kluge Bauerntochter 166, 240
Knäuel 80
Knochen, singender 29
Knüppel aus dem Sack 285 f.
Koc̆ḥtsa 141
Kohlenhaufen 118
Kojote 136 ff.
Kokwiteid 139
κολακιδες 188
Koli 121
Konall 254 f.
Konchobar 266 f.
Kondwir 236
Kondwiramur 196
Koniraja 275 f.
König der Fische 54
Königin von Saba 252
Konstruieren in vergleichender Forschung 134 f.
Kopal-Räucherwerk 183
Kopf 241
Kopfschleier d. Sonne 115
Koramier 189
Korbes 145
Koriander 252
Körner auf eine Nadelspitze gesträut 37
Košč̆ej 49, 264, 328
Krabbe 217
Krähe 28
Krähenschnabelkappe 288
Kraka Ü 34, 325
Krankheiten 170, 122 (Menstruation)
Kranich, weißer 251
Krebs 171, 191
kreuzigen 320
Krieger 81, 122
Kriegsgott 72
Kriegsseite 221
Kriemhild 90
Krṇa 92
Krokodil 117, 320
krommuonische Sau 163
Kröten 175, 209 ff.
Krotten 210
Krṣaaspa 65, 84, 197, 275
Kṛšna 53, 298
Kubairas 64
Kubēra 72
Kuchenhäuschen 165
Küchenjunge, goldhaariger 289
Küchenmagd 187
Kuchulin 196, 264 ff.
Kudrun 95
Kuēkuaḫā'oē 142
Kümmernis 231 ff.
Kuen-lün 248 ff.
Kuh 322
Kuhsohn 69, 80
Kuroi (Cu Roi) 32, 171, 196, 263 ff.
Kuß 284
Kuksu 136
Kulturmotive 275
Kung-hia 243
Kunst, unpersönliche 145
Künste, bildende 159
Kupferflasche 73
Kupferkessel 266
Kupiro 72
Kutscher Tom 74
Kuwēra 72
Kuzaḫ 261
Kwotiaḫ 144
Kyrossage 31, 172, 306

L.

Lāb 44
Laban 236
Labrys 96
Lachen 39, 52, 136, 141
Lachs 290
Lachsforelle 80
Lada 301
Lade 80
Laeradr 286
Lahmer 236; 1. Dew 77; 1. Pferd 95
Lalenbürger Ü 38
Lamek 49, 53
Lamia 111
Lämmchen u. Fischchen 316
Lampen 218
Land, dürres 194, 199; L. d. Schattens 267
Langhand 172, 174
Langlebigkeit 251, 252
Langohren 84
Lanze 91; d. Longinus 193; L. wurf 198
Lapithen 199
Lauch Ü XVI
Läuschen 53
Lausen 68
Lautgesetze 151, 275
Läwatein 175
Lear 160
Lebensbaum 252; L. Geheimnis 170; L. quell 11; L. am Seidenfaden 214; langes L. 184; L. alter 58 ff.
Lederschilde 172
Legenden 127 f.; rabbinische 96
Leiche 141; geprügelt 121; L. wasser 239; L. spiele 299
Lei Lau Göffes 161, 199, 268, Ü 1
Leitmotive, L. namen 273 ff.
Lemminkäinen 171
Lempo 159
Leonore 30
Lernaische Hydra 163
Letiko 111
Leto 176
Lewiathan 54
Liao Čai 56
Lichthälfte 221
Lichtmond 215 ff.
Liebesboten 249
Lieder 75
Lindenblatt 170
Lippen 242
Llew Llaw Gyffes 50
Lohengrin 160
Lohn der Welt 279
Loigire 264 f.
Loki 53, 64, 170
Longinus 49, 96, 193
Lopt 176
Lösung, umständliche von Todesstrafe Ü
Loswerfen 139
Louhi 80; Louhis Tochter 175
Löwe 54, 59, 92, 175, 243; nemaischer L. 96; i. d. Tiersage 116 ff.; als Tierkreiszeichen 180; L. bein 54; L. Kopf 246; L. quelle 78; Löwin 66
Lud 189
Luft 107
Lug 175
Lugaid 49
Lüge 327
Lügen 51; L. wette 54
Lugus, der Langhändige 171, 306
Luk-ri 251
Lū lāwadē 172
Lumpengesindel 145, 291
Lupine Ü XVI 7
Lurvehätte 288

M.

Madalgis 18, 86
Madiba konte 119
Mädchen aus der Fremde 105; im Kriege 121; junge, tanzende 122; ohne Hand 208; im Fruchtgehäuse 273
Mag Tuŕedh 175
Mahan Ulee 121
Mahaušada Ü 33
Maimūn 51
Maimūne 319
Maiotis 324
Maja von Jukatan 177 ff.
Malagis 17
Malandrach 306
Maleen 29
Malepartus 15
Malikatada 241
Μαλλιαρη 286
Malperthuus 15, 116
Manawidhan 199
Mani 53, 141
Mann 112; M. nicht M. 45; M., der seine Seele (Herz) nicht bei sich hat 171, 264 ff.; eiserner 75
Manōščiḫra 321
Mantel 207; M. a. Holze 286
Māras Töchter 284
Märchen 75, 197, 207; Begriff d. M. 102, 313 ff.; M. typen 27; M. im Morgen- u. Abendlande 159; indische M. 32; russ. M. 208
Marduk 218, 220 ff.
Marie 110
Maria di legno 286
Marienkind 314
Marmorsäule 73
Mars 48
Mārūt 71
Martija u. Martijānā 254
Masken 317
Masmasalāniq 141
Mašu 183
Maḫ 161 ff., 188
Maḫonwi 161, 188
Maultier 44
Maulesel 261
Mazdaismus 71, 124 ff.
Mazeppa 165
Medeia 315
Medicin, sympathische 128
Medusa 172
Meineid 107
Meisterdieb 29, 86
Meldung der Botschaft 120
Melintie 111
Melusine 30, 236, 281
Memnon 275, 327, 328, 331
Menglod 176, 199
Mensch a. d. Baume 62; M. kein M. 47; M. knochen 68; M. mit Pferdehufen 39; riesenhafte M. 51
Menstruation 52
Menūjar (Mīnōčer) 43
Mephistopheles 230
Mergel mergel mücke 149
Meridian 96
Meridiana 193
Merkaba 252
Merseburger Zauberspruch 64, 95, 229
μεσιτης 81
Messe 168; byzantinische 193
Messer 106; M. von oben herab 48
Metall 71, 227 f.
Metrum des Awesta 202 ff., 334
Midas 327
Michael 95; M. u. d. goldne Tor i. Kiew 303
Mida s. Mitra
Midas-Märchen 85, 276
Midgardschlange 290
Miet-mung-niao 247
Mihr, s. Mitra
Mihrail 42
Mihrān 42
μιξοπαρθενος 41
Milatk 40
Milch der güsten Färse 175; M. verschütten 267
Milchstraße 183
Milham 54
Milto, s. Mitra
μιμω 51
Mimus 269 f., 311
Minne 280
Mīnōčihr 319
Missa, s. Mitra
Mistel 175

Misthaufen 48
Mitra, Mipra, Mithra, Mihr, Milto, Missa, Mida 276; 73, 81, 106, 256
Mittag 96
Mittler 81
Mitternacht Ü XIII f.
Mittwoch Ü XIV
Monat 147; Monate u. Tage d. Perser 304; M.epagomenen 167
Mönchsphantasie 296
Mond 80, 140, 148, 260 f.; als Drachentöter 33 ff., M. mit Kröte 216; Hase im M. 53; Gestalten 6; Verkleinerung 51; neuer M. 114; M. lacht 52; M. hatsgesehen 37; Schlüssel d. M. 115; M.farben 82, 225; M.gefäß 194; M. häuser (stationen) 178 ff., 236; M kult 96; M.lauf 96; M.licht 79; M.lichtland 34; M.scheibe m. Stierkopf 11, m. Doppellöwe 14; M.sichel als Kultbild 12; M.vogel 154; M. in d. polynesischen Sprachen 34
Morgendämmerung Ü XIV; M. grauen 267; M.röte 96; M.stern, die erste Frau 136
Mörser 70
Moses 32, 128
Motiv 273, 296
Möwe 142, 144
Mu 248 f., 250 ff.
Muč 216
Muck, kleiner 104
Mühle 75, 79; M. weg 183; M.stein 265
Muin Duv 173
Mund 68
Mundirosa 314
Munin 154, 191
Muschel 243
Mutterrecht 161
Muzarbii (Murza Beg) 328
Mynchen chara ugun (ewiges schwarzes Wasser) 38
Mysterium 269 f., 311
Mythenbildner, nicht primitiv 36

N.

Nabu 220 ff.
Nacarkekia 327
Nacht 179; Haus d. Nacht 262; weder bei N. noch bei Tage Ü XIII f.; N. hälfte 221; Nächte 147 ff.
Nachtigall 48, 102
Nachtschlange 54
Nacken 241
Nackt Ü XII
Nadel 121, 164; m. d. Spitze nach oben 37
Nägel 152
Naglfar 32, 152
Nala 29
Namen 273 ff.; N.gebung 165; N. im Märchen 197
Namuči 50, 169
Nareng Mahen 120
Narjamana 275
Narr 267
Narrenkleider 236
Narten 332
Narthēx 46
Nase 242; eiserne 70; N. gott 184; N.ringe an Gazellen der Jinn 43
Naßhut 171
Naturdeutung (Kopffedern des Tariit) 40
Naturvölker und Mythenbildner 35
Nawatara 105
Nehebka 52
Nektanebos 128, 302
nemaischer Löwe 96
Νεμεσις 106
Neraide 322
Nergal 220 ff.
νησοι μακρων 64
Nesso 243
Netz 80, 171, Ü XII
Neujahrslieder 299
Nidhogg 290
nidu 96
Niederkunft, umständl. 176
Nike 237
Nikse 299, 329
Ninib 220 ff.
Ninive („Nymphe“) 47
Noah 54
Nōak'ana 141
nomad 149
Nonae 150
Nonne (Nunne, Norne) 49
Nornagest 153
Nornen 153, 285, 287
Notzucht 107
Nūrjehān 241
Nußbaum 286 f.
Nußschale 75
Nymphe 48, 84

O.

Obakad 40
Ochs, goldner 286
Odinn 149, 163, 191, 218, 238
Odysseus 84, 90, 108, 153
ödes Land 199
Ofen 68; O.beichte 316; O.kocher 289
Offa 314
Ohr 68; Ohren 241; Ohren u. Augen d. Königs 191; O.feige 187
Oktagramm 255
Ομφαλη 58
Onager 318
Opfer 105; O.kröten 209 ff.
Orco 104
Orpheus-Sage 64
Oswaltsage 325
Ostern 299
Ostereier 237
Ostfahrt des Mondes 34
Otter 143

P.

P'a 142
Palaeozodiakus 64
Palast 1000 Klafter hoch 250
Palladion 199
Panther 178, 291
Panzer 298
Papagei 74, 93
papierenes Rad 79
Παραβυστος 189
Paradies 252
Parder 59
Päri 318
Pari-Bānū 282
Päridōht 65
parikā 65
Parīk i Kāmakīh 65
Paris 160, 171, 284
Parizadāh 327, 330
Parǰanja 32
Parsifal 195, 236
Paþwana 243, 290
Pauge 325
Peau d'āsne 286
Pegasos 86
Peik 121
Pek-či 251
Peleus 44, 322
Pelion 199
Pelz Ü XII
Pen-žung 251
per, pēr, pair 197
Perceval 197
Peredur 197
Perle 77, 241
Peronnik 196
Perseus 120
Perseus-Sage 62, 82, 276, 295 ff.
Perun 301
Pervonto 276
Pest 199
Petrus 95
Pfade d. Nacht u. d. Tages 262
Pfahl, goldener 75
Pfahlgraben 230
Pfau 51, 93, 236
Pfeil 175; vergiftet 198 ff.; P.schuß 71 ff., 85
Pferd 60; hölzernes 244; lahmes 95; silbernes 240; weißes 81; kämpft m. d. Hufen 69; als Giebelzierat 15; P.hufer 39; P.lippe 266; P.segen 95; weder zu P. noch zu Fuße Ü IX
Pflanzen 81, 302
Pflug 105
Pfultag 229
Phallos 261
Philemon 119
Philoktetes 171, 199
Phoebus 47
Phoinix 54, 297
Phol 229
p'i-gnan 243
pi-hi 243
Pilatus 68
Piśāča 91 ff., 242
Pissput 30
Piterus hl. 286
Plagen 189
Planetenfarben 219 ff.
Platschfuß 70
Plejaden 32, 235
Pohjola 80, 171
ποικιλοθρονος 224
πολυμορφος 192
Polyphemos 108, 172, 333
Πορδοσελήνη 58
Porzia 160
Prəderi 188, 199
Preis f. die gelösten Aufgaben Ü XXI
Preisjungfrau 320
Priester 81
Princessin im Sarge 30, 328
Prokyon 96, 236
Προμαλαγγες 190
Prometheus 64, 163, 332
Propylaios 64
Psyche 30, 213
Psychoanalyse 160
pu-lao 243
Pulhoidchen 229
Puppenspiele 128
Pūrna Ü 33
Pūrūrawas 32
Πυρρα 52
Pythagoräer 62

Q.

Qāf (Berg) 86
Qahirman 332
Qain 50, 53, 58, 170 f.
Qaramani 327
Quelle 69, 200, 266, 297
Quiecken 75
Quzaþ 261

R.

Ra'ad 41
Rabe 38, 74, 139, 142, 154, 191
Rachsch, s. Raþš
Rad 106; eisern, papieren 79; R. d. Sonne 200 f.; R. i. Tore 267; überschreitendes R. 251
Ragnar Ü 34
Rahel 236
Raþš 41, 70, 330
Ra kalawo 140
Ra Wula 140
Rakšasī 67
Rallus pectoralis 40
Raimund 284
Rappe 80, 82
Rapunzel 330
Raschi 330
Rašnuš 73, 106
Ratatöskr 75
Rätsel 32, 46 ff, 128, 207, 236 f., 240 f., 300, 302, 326; neugr. R. 291—294; Rätselwette 54
Ratte 121, 140, 242, 248
Räuber (40) 78; büßender 207; R.höhle 297
Rauchfaß 243
Räuchergefäße 182 ff.

Raum, außerhalb d. R. (s. Außenwelt=Utgard) 167
Rausch 54
Rauschtrank 163
Rebe 54
Rebekka 128
Rechberger 230
Regel des Weibes 52
Regen 246; R.zauber 194; R.bogen 159; R.gott 179
Reginhart 18
Reh 314; R.bock 165
Reigen 316
Reime 326
Reineke 15, 86, 115 ff.
Reinhart 15
Reis Ü 33; R.ähren 242
Reiter, apokal. 223 f., 252; kupferner R. 74
Reittier 191, 229, 244 ff.
Religion, arische 311; R. u. Mythos 63
Religionswissenschaft 151
Rephuhn 93, 327
Rhadamanthys 64
Rhianon 187, 198
Rhodope 286
Ṛḥša 72 ff.
Richter (Fuchs) 117; R. d. Welt 327
Riegel 68, 262
Riemen 85
Rigr 136
Rinde 110, 286
Rind 21, 59, 105 f., 241; R.klaue 108
Ring 73, 77, 318 ff.
Ritter: schwarz, grün, blau, rot 221; roter R. 236; R.roman 87 ff.
Rizwān-Šāh 318
Rōčas-čēšman 256
Rochen 290
Rōdāhbāh 65, 86
Rogear 194
Rohr 182
Rokapi 328
Roland 90
Rolandlied 95
Romulus-Legende 62
Rose 48
Roß 92, 121
Roßhaar 93
Rot (Flamme) 79; (Mondfarbe) 82
Rotkäppchen 102 ff., 290 f.
Rougataja 281
Rožanyci 301
Ṛšijaśrnga 194
Ṛtiš wohwī 71, 104 ff.
Rubine 77
Rücken, schwarzer 173; auf d. R.tragen 187; R. zeigen 65, 279
Rückgrat 163
Rüdiger 90
Ruggiero 66
Ruḫ 121
Ruḫ-Afzā 318
Rumpelstilzchen 317
Rusalky 302
Ruswanschad 42

S.

Saal unter d. Baume 287
Saba 252
Saelde 280
Sagittarius 177
Säifūr 86, 318
Sajjid Baṭṭāl 18, 41, 83, 290
sakische Sage 84
Salamander 44
Salm 266
Salomo 251 f., 318, 333
Sām 65, 275
Samano 121
Samba Gelaji 121
Same 195
Samiram 253
Sammlertätigkeit, ihre Grenze 24
Samowar 331
Sampo 175
Sand 175, 247
Sang-jang 248
Sang-Kalembal 119
Sara 121
Sarāsiā 41
Sarg, gläserner 165; s. Prinzessin i. S.
Saryg kan 289
Satan 54
Sataspes 107
Sattel 318
Sau 162
Säugen 111
Säule 73
Säulenschloß 73
Sawahi 254 ff.
Scepter d. Salomo 318
Šabēr 71
Schachbrett 266
Schädel des Bran 198; Sch.kult 160
Schaf 54, Ü X; Sch.hals 108; Sch schwanz 110; Sch.wollflocken 173
Šahrēwar 72
Schahristānī 42
Šaibar 71
Schairi 327
Šajo 139
Schakal 116 ff.; Sch.ohren 246
Schale, silbern 69
Šal-Jime 334
Scham 106
Schamanismus 300
Šāmasp 42
Šamaš 236, 261
Šamuramat 252
Schandtaten, 3 ärgste 105 ff.
Šan-tsi-pek-jao 251
Scharfaug 153
Scharfhörigkeit 189
Scharte des Hasen 52
Schatten als Lehrgeld 54; Schattenspiel 89, 270
Schatz i. d. Bockshaut 123; auf d. Brücke 128
Scheeren d. Skorpions 184 ff.
Scheibe m. Kröte 216
Scheideweg 284
Scheinbuße 118
Scheiterhaufen 320
Šekina 51
Schemel 188
Šen-pek 251
Scheren 267
Schichten d. Mythenüberlieferung 134
Schicksalsbestimmung 48
Schiff 266; ohne Ruder u. Segel 320
Schild i. Mondform 11; d. Dawid 257; Schilde 172
Schildbürger Ü 38
Schildkröte 92, 212, 243, 290
Šimhar 74
Schimmel 80, 82, 251
Širin 323
Schlaf 266 f.; Sch.dorn 314
Schlag, zweiter 85
Schlange 170, 218, 241, 329; eherne 128; Sch. d. Adam 52; Sch. d. Suhak 113; Sch.berg 244; Sch.könig 239
Schleier 262
Schleuder 174
Schlitten Ü V f.
Schloß am Tore 68; Schlösser 178: Schloß unterirdisches 85
Schlüssel 74, 287; d. Mondes 115; Sch.gewalt 262
Schmeichler 188 ff.
Schmied 132
Schmiedelehrling 86
Schmuck in Mondform 6 ff.
Schnabel 74
Schnäpel 80
Schnee 50, 195
Schneider 165
Schneiderlein, tapferes 128, 327
Schnellfuß 153
Šolotl 179
Schöpfung d. Weibes 299
schrittweis Entweichen 106
Schuhe 119; hölzern u. golden 287 f.; zertanzte 240; Sch.symbolik 237
Schuppen 241
Schurzfell als Banner 114
Schuß auf Gott 128; auf d. kosmischen Vogel 50
Schüssel 243
Schütze 47. 171, 177 ff., 306
Schwalbenfisch 96
Schwanelbenland 194
Schwanen-Hemd 57; Sch. feder 175; Sch Federspitze 176; Sch.jungfrau 30, 195, 213, 240; Sch,ritter 194
Schwankmotive bei Aristophanes 64
Schwanz 70; versilbert 111; d. grünen Drachen 178; d. Skorpiones 178; als Versteck 110
Schwarzer Dew 85; sch. Gegner 139; sch. Gott 184 ff.; sch. Mond 215 ff., 262; sch. Rücken 173; sch.werden 66 f.
Schwarzmondnächte 150
Schweigegebot 43 f.
Schwein 54, 60; Sch.borsten 120; Sch.graben 230; Sch.rücken 173
Schwert 73, 242 f.; Sch. von oben 297
Schwesterchen 111
Seb 53
See kocht 137
Seelenbehältnis 118, 266 ff.; S.glaube 151; S. d. Kinder 70; S.kult 299; S.land 194; S.vögel 154; S.weg 183
Seeschlange 241
Seher, roter d. Himmels 82
Sehwettstreit 53, 111
Seidenfaden 214
Seidenraupe 244
Seil 86, 118
Seilenos 79, 327
Σειριος 58
Selbst 62
Selene 192
Seleukos 64
Selūkīa 320
Semiramis-Sage 241 ff.
Sena mṛgha 86, 332
sennight 147
Serq 186
Sesam 252
Sibylla 192
Sichel, goldne 175; d. Neumonds 215; in Widofnis Wedel 176; S.schwert 120
Siḫem 236
Sieb (Wasser holen) 68
Siebenschläfer 302
Sigfrid 53, 86, 170, 275, 295, 314
Sigtrud Ü 13
Σικυας 189
silbernes Geschlecht 105
Simson 78, 263 ff., 275, 327
Sin 52
Sindbad 84, 121
Sindbest 73
Sinflut 52
singender Knochen 29
Sinmara 176
Sirius 96, 236
Sisin 111
Sitz der Seele 161, 170 f.
Si-wang-mu 248 ff.
Sjurdur 325
Skamandros 298
Skelettbrustkorb 184
Skīrnir 327
Skorpion 242
Skorpionmenschen 177 ff.
Skylla 64
Sleipnir 230
Sneewittchen 53, 164
Sohlen 241
Sohrāb 85, 332
Soleqa 186
Sōma 82. 194
Sommer Ü XIII
Sondergötter 156
Sonne 80; S.ball 111; i. d. polynesischen Sprachen 34; S. hats gesehn 37; S.gott 33 ff.; Kopfschleier

d. S. 115; S.rad 200; S.Schiff 62; S.wende 32
Sonntag 168
Spandarmat, s. Āramatiš
Spangarheide 315
Spatz 166
Speer 173
Speise, goldne 195
Sphinxrätsel 54, 112, 307, 327
Spinagaralu 139
Spindel 314
Spinnmädchen 240
Spitze d. Schwanenfeder 175
Sponišta (Feuer) 82
Sponǰaghuija 82
Spontodāta 276
Sprache der Tiere 30
Sprossen (40) 86
Sprüchwörter 326
Spur verwischen 70
Srōša 106
Stab des Hermes 82
Stacheligel 120
Stachelkugel 214
Stadt, gläsern 319
Stahl-Kette 66; S.Pascha 264; S.Schilde 172
Stall 110
starker Hans 30
Stegreif Ü X u.
Stehlen 86
Steigbügel Ü X u.
Stein 163, 170; deckt den Eingang 78; S.pfeiler 267; S.wurf 266 f; St. doch kein St. 45 f., 164
Steinöl 81
Stephanus 95
Sternbild der Weberin 57
Stier 93; S.Kopf m. Mondscheibe 11
Stirnauge 172
Stock 121
Strafordnung 107
Straßburger Blutsegen 96
Stratonike 64
Streit im Bade 86; zw. 2 Vögeln 141
Strohhürde 162
Strohschwanz 70
Ströme von Blut 284
Strumpfhosen 162
Student in Tschina 57
Stummheit 160
Sturmritter 80
Stute 307
Styx 44
Suhak 113
Suhrāb 86, 117
Sunamitismus 191
Sündenfall 52
Sundiata 119
Suparna 93
Svantovit 99
Svalin 99
Svafur 99
Swaroh 301
Swipdag 176
Sykophanten 190
Symbolik 237
Symplegaden 118, 180
Σύρος (Apollon) 58
System im Mythos 62, 307
System d. Fünf 32; d. Acht 62

T.

Tabellen, mythologische 167
Tag, heißer („Sonne") 69; weder bei Nacht noch b. T. Ü XIII f.
Tageszeichen 178 ff.
Taghānūš 45
Taḫminah 41, 84
Taḫmorupiš 52, 258
Takuškanškan 220
Taliesin 198
Tammuz 53, 64
Tanne 38, 110
Tannendreher 265
Tannhäuser 32, 281
Tanz 221, 287, 317
Tao-li 251
Tariit 40
Tariti-Vogel 146
Tāriūn 42, 84
Tarnkappe 173 f.
Taroblatt 40
Tartaros 96
ταρταρουχος 192
Taršiš 62
tā lum 174
taube Auskunft 111
Taube 53. Ü XVIII
Taubenjungfrau 318
Taubenschlag 287
Teich 73
Telephos 176
Tell 306
Tenne, Kampf auf d. T. 266
Tepejollotli 178
Teskatlipoka-iškimilli 182
Teufel 111, 237, 240. 282; m. d goldnen Haaren 31, 328; v. Salamanca 54
θηρ 189
θηριον 177
Thetis 44, 170, 322
Thomas von Errildoune 284
Theodoros hl. 295
Thyrsos 178
Tiamat 218
Tiao-či 253
Tier, Tierform 30; einsilbiges T. 163; Tiere 170; T. auf d. Wanderschaft 145; T. d. Weltecken 59; T.kreis 64, 92, 106. 177 ff.; T.schwäger 86, 112, 264, 327; T. der 3 Reiche 111; T.verwandlungen 244 ff.; T.sage 115 ff.; T.sprache 30, 86
Tiger 116, 178, 241
þipaktli 179
Tischlein deck dich 285 f.
Tištrija 72, 327
Titaia 96
Titanen 96
Tiwakawaka 53
Tlalli ijolli 180
Tlehmamit 143
Tod 30, 47; Leben n. d. T. 299; Todesengel 54; Todesstrafen 320; Todeszeichen 69, 85; Todesursache 37 ff., 136 ff., 218
Tokk 53
τοξον 260
Tonlampen 218
Tōrr 194, 237, 327
Tor 262; T. d. Baba Jaga 68; d. Halle 198
Tor reiner 194, 311
Tote 299; T.buch 96; T. dankbarer 96, 266, 327; T.fluß 171; T.land 195; T.richter 51; T.schädel 68; T.schiff 152
Totemismus 160
Tötung, umständliche Ü, 50. 161 ff., 308
Tragen auf dem Rücken 187
Trank d. Unsterblichkeit 8
Trästak, Träkatra Traetroje 286
Traum 160
Traumhaftes 56
Treffschuß 163
Treppe 86
Trētōna 98
Treu-Thomas 284
Treu und Untreu 219
treuer Johannes 328
Trier Zauberspruch 95
Trinität 217
Tristan 160
Trita 86, 320; T.sage 82; T.Brunnen 85
Trocken-feucht 169
Trojan 306
Trug des Nektanebos 128, 302
Tsao-fu 251
Tschaismeni 327 f.
Tschinesische Auffassung von Erzählungsstoffen 56
tsiao-t'u 243
Tsi-hop 251
Tubal 58
Tüchlein blutet 69; T. deck dich 285 f.
Türriegel 243
Tuisco, Tuisto 154
Türe 173, Ü VI
Tunkan 220
Turm 266 ff.; T.bau 250
Tūrāndōht 28
Twardowski 237
twelvemonth 150
θυμιατηριον, θυτηριον, θηριον 177

U.

Uar 266
Überlistung des Todes 54
Übersetzung aus dem Polynesischen 34
Ufer 168
Ugniegawas 306
Uḫšjat-ṛta, Uḫšjat-nəmah 256
Uhu 38
Ukko 80
Ulūpī 41
Umdrehen, 3mal 79
Umschrift 277
umständliche Tötung 161, Ü; vgl. Geburt, Bräutigamswerbung, Lösung v. Todesstrafe; u. Verwandlung 164
Umständliches im Mythos 176
Ungeziefer 68, 91, 168
Unkenntlich machen 118
Unmögliches Ü V—XX, 175
Unsterblichkeitstrank 8, 136 ff.
Unterwelt 284
Unverwundbarkeit 96. 170
Uranos 151, 275
Urartu 99
urfol 230
Ursache des Todes 37 ff., 52, 136 ff., 218
Uruzmek 327
Urwāšī 31
Urwāzišta 81
Utgard 167
Utgarda-Loki 327
Unodan 64
Uzktechi 220

V.

Vala(n)tin, Valentich 229 f.
Vampir 299
Vater, der seine Tochter heiraten will 233
Vegetationsjahr 62
Velentin 229
Venus 71, 281; gelb u. blau (Planet) 225
Venusjahr 62
Verbot d Bohnenessens 62; d. Lachens 53; Licht zu machen 75
Verdursten 107
Verführung 65, 195
Vergessenstrank 71, 86
Vergleichung 129 ff.
Vergrabene Mutter 187 f.
Verhängnis 106
verhüllt und unverhüllt 169
Verjüngung 96; Kessel d. V. 137
Verkleidung 266
Verkleinerung d. Menschen u. des Mondes 51
Verrat durch d. Weib 170 f.
Verrenkung 95
Verschlingen 69, 85
Verschnittener 46
Versteck 110
Versteinerung 74
Versuchskonstruktion 113
Versuchung 279 ff.
Vertrag 268
Verwandlungen von Peleus und Thetis 44; d. Hanuman 51; umständliche V. 164; V. d. Drachen 243 ff.; V.form d. Išullanu 236; V.wettkampf 80. 322
Verzeichnis d. Märchentypen 27
Vipern 175
Vogel 74, 93, 111, 164, 314; V. nicht V. 45 f., 165;

V. federlos 50; V.kopf 32; V.bein 54; V. im Hause 120; doppelköpfiger V. 245; V.schweif 247; Vögel 170; paarige V. 8; Vögel d. Rhianon 198
Voland 229
Volatin 230
volende Unodan 64
Völkergedanke 155, 228
Volksepos 128; V.glaube 326 ff.; V.kalender, syrischer 207; V.kunde 24, 94, 128; V.kunst 8; V. lieder, finnische 159; V. märchen, russische 306; V.mund 308
Vollmond, Zeit d. Flut 40
Voltosanto 231
Völundr 229
Vorhaut 259 f.
Vorräte fürs Heer vernichtet 44
Vorrecht der Furtung 90
Vorstufen d. Mythos 35 f.
Voss, s. Fuchs

W.

Waberlohe 173
Wache vor dem Gemache 86
Wachtel 93
Wachholder 110
wächserne Kröten 209 ff.
Waffen in Mondform 10
Wagen 77, 104; Ü V f.
Wahrsagerei 237, 294
Wäinämöinen 80, 159
Wakinjan 220
Walküren 191, 321
Wampir 239
Wanderer 183
Wanderung von Mythenstoffen 228
wara 54, 195
Wardat-hwarno 256
Warunas 151, 275
Waschlua 327
Wasser 34, 81, 107, 170; ewiges W. 38, 138; leichtes W. 248! W.gefäß 179; W.gottheiten 159; W. mann 96, 299; W.not 297; W.rabe 79; W. schaum 169; W.schlange 171
Wāta 93
Wate 95
Wāzišta 81
We 218
Wealand 229
Weber 122
Weberin 57
Wechselbalg 299
Wedel 176
weder innerhalb noch außerhalb Ü V f.; weder zu Pferde noch zu Fuße Ü IX f.; weder nackt noch bekleidet Ü XI f.; weder bei Tage noch bei Nacht Ü XIII f.; weder nüchtern noch satt Ü XV f.: weder mit noch ohne Geschenk Ü XVII f.
Wehrwolf 237, 299
Weichfüßler 84
Weihegaben 209
Weihnachten 147, 299; W. spiele 303
Wein 54, 69
Weinen 52
Weinstock 54
Weißer Dew 318; w. Frau 302 f.; w. Gewänder 106; w. Rabe 142 f.
Weissagung 173
Weland 229
Weles 301
Welt, Werlt 279; W.bild 59, 219 ff., 257; W.ecken 219 ff.; W.gegenden 93; W.baum 163; W.esche 311; W.becher 327; s. Außenwelt, Utgard
Weltschöpfung 301
Wespen Ü XVIII 20
Wespennest 116, 118
Wette 54, 77; W.lauf 137; W.schießen 213
Widadafšu 254 ff.
Widder 93, 108; W.maul 242
widerspenstiger Hausrat 145
Widofnir 176
Wiedehopf 236, 251
Wiese, grüne 69
Wiesel 54
Wiesenlerche 141
Wieland 229, 245, 306
Wiedergeburt 219
Wikrama 331
Wildesel 318
Wilen 300
Wilhelm v. Orange 230
Wili 218
Wimpelstangen 246
Wind 123, 241, 329; W. mädchen 240
Winter Ü XIII
Wirtshaus 327
Wirent 279
Wišnu-Awatare 92
Woche 147 ff., 226
Wochenbett-Gebäck 210
Wodan 161, 229 ff., 237
Wohlstand der Nawatara 106 ff.
Wohu-friāna 81
Wolf 102 f., 118, 243, 291
Wolke als hwarna 51; W.haufen 96; W.vertreiber 299; W.wagen 245
Worubaršti, Worubaršti 254 ff.
Wolwen 153
Worukaša 72, 256
Woru-namo, Woru-sawo 256
Wörter und Sachen 151
Wṛtra 169
Wṛtraghna 92, 197, 320
Wu 249
Wulsgraben 230
Wunderkuh 266; W. schwert 297
Wunschverkehrung 160
Wurfspieß 162
Wurst 50
Wüstendew 66

Y.

Ymir 154, 218

Z.

Zahlen 59, 303; im Mythos 196; Z.symbolik 272; Z. verschiebung 173; Z. Wissenschaft 96. —
Zahlen des arischen Kalenders u. babylonische Ersatzzahlen:
3 = 12 (13).
3: Dreizahl in Mešiko 184; 3 Nächte 174; 3 Tage 141; 3 Jahre 266; 3 Jahreszeiten 150; 3 Reiche 107, 111; 3 Windungen d. Wassers 252; 3 Quellen 76; 3 Mal Samen 195; 3 Stände 122; 3 Schandtaten 105; 3 Plagen 189; 3 Drachen 80; 3 Köpfigkeit 217; 3 Vögel 198; 3 Kühe 196, 266 ff.; 3 Katzen 265; 3äugiger Zeus 217; 3äugige Kröte 217; 3beiniger Esel 231; 3beiniger Geistervogel 249; 3 Federn 212; 3 Haare 77; 3 Gerstenkörner Ü XVI 14; 3 kleine Steine 183; 3 Koffer 123; 3 Schalen Honigwein 184; 3 Schüsse 74; 3 Geschenke Ü XVIII 15; 3 Schlüssel 74; 3 Zauberlieder 163. — 12: 12 Nächte 147; 12 Edelsteintürme 252. — 13: 13 = 12 + 1 weise Frauen 152.
9 (10) = 7.
9: Neunzahl in Babylon 226; 9 Jahre Dienstbarkeit 43; 9 Jahre vor Troja 199; 9 Heime 244 ff.; 9 Karšaware 253 ff.; 9 Menschenarten 254; 9 Heilande 255; 9 Geschlechter 247; 9 Schlösser 176; 9 Farben 226; 9 Hünen 265; 9köpfiger Drache 69, 218; 9 Junge d. Drachen 243; 9 Lederschilde 172; 9 Schritte nach rückwärts 268; 9 Meilenstiefel 317; 9 × 9 = 81 Schuppen 241. — 7: Siebenzahl 272; 7 Tage großer Sack 123; 7 Jahre 187, 266, 284; 7 Abenteuer 66; 7köpfiger Drache 76; 7 Stiere 121; 7 Kätzchen 121; 7 Stahlschilde 172; 7 Türen 173; 7 × 7 Königreiche 75. — 10: 10 Töchter (9 schön, 1 häßlich) 119.
27: 3 × 9 Männer 265; 27 Ringe 325.
15: 15tes Lebensjahr 296 ff.
Andere Zahlen:
4: 4 Tage 141; 4 = „höchst“ 236; 4 Baumstämme 116. — 5. 5 Fußstapfen 184; 5 Kinder geraubt 111; 5farbige Haare 242; 5 farbiger Jade 252. — 6 Äser 79. — 8: 8tägige Woche 62; 8 Götter 40; 8 Begleiter des Sonnengottes 62; 8 Gehilfen d. Mitra 256; 8 Hengste 250. — 32, 33 Tage des Monates 62. — 40: Die Zahl Vierzig 207; 40 Wagen 77; 40 Sprossen 86; 40 Räuber 78. — 72 im Mythos 63; in der Medicin 128. — 76 Söhne d. Churdek 113. — 80 Jahre 198. — 300 Klafter hoher, sich drehender Berg 247. — 360 Arten geschuppte Tiere 242. — 584 Tage des Venusjahres 63.
Zähne 242
Ζαλμοξις 96
Zālzār 65, 86, 332
Zange 184
Zarathuštra 65, 104, 195, 283
Zarewna Frosch 213
Zauber 95; Zauberer 250; Zaubrerin 65; Z.lehrling 240, 327, 330; Z.lieder 163; Z.reifen 117; Z.schlaf 320; Z.spruch 95, 229; Z.stab 128, 163
Zbelsourdos 64, 96
Zein 175
Zeitalter 107 ff.; mythologische Zeitalter 33; außer der Z. 167; Z.messer (Mond) 148; Z.rechnung 147
zertanzte Schuhe 240
Zeus 96, 106, 163, 237, 322
Zicklein streck (meck) 286
Ziege 116, 324, Ü X; Z. felle 236; Z.ohren 84; Z.schwanz 110
Zobel 39
Zunge 79, 120
Zwerg 48, 75, 207
Zwerghirsch 116 ff.
Zweiäuglein 285 f.
Zweibrüdermärchen 30, 297
Zweikampf zw. Vater und Sohn 85
Zweiköpfiger Vogel 247
zweiter Schlag 85
Zwielicht Ü XIV
Zwitter 168. Ü 33; s. Eunuch

Wissenschaftliche und geschäftliche Zuschriften und Sendungen sind zu richten an
Dr. Wolfgang Schultz, Wien I., Mölkerbastei 10.

MITRA

MONATSSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE MYTHENFORSCHUNG

unter Mitwirkung von

Walter ANDERSON (Kasan), Rudolf GEYER (Wien), Georg HÜSING (Wien), Heinrich LESSMANN († Charlottenburg), N. G. POLITES († Athen), Wilhelm Heinrich ROSCHER (Dresden), Leopold von SCHRÖDER († Wien), Richard WOSSIDLO (Waren) u. A.

heraus gegeben von

Wolfgang Schultz

I. JAHRGANG Heft 8—12.

ORION-VERLAG
Gesellschaft m. b. H. Wien und Leipzig

INHALT:

Heft 8

Abhandlungen: Spalte

Karl v. Spieß. Die Kröte, ein Bild der Gebärmutter 209
Ferdinand Bork. Weltbild und Planetenfarben 219
Rolf Neumann, Volende Wodan vuorun zi holza 229

Besprechungen:

Gustav Schnürer, Die ältesten Legenden der hl. Kummernis *(G. Hüsing)* 231
P. Koch. Die arischen Grundlagen der Bibel *(W. Schultz)* 233
Zeitschriftenschau 235

Tafel zu Sp. 214 (Abb. 1—11).

Heft 9

Abhandlungen:

Karl Kainz, Der chinesische Drachenwagen und die Semiramis-Sage 241
Georg Hüsing, Die neun Karšaware 253
Wolfgang Schultz, Zu den neun Karšawaren 257
Antworten 259

Besprechungen:

R. Thurneysen, Die Sage von CuRoi *(W. Schultz)* 263
A. Abt, Die volkskundliche Literatur d. J. 1911 *(W. Schultz)* 270
Zeitschriftenschau 272

Tafel zu Sp. 258 (Abb. 2 u. 3).

Heft 10

Abhandlungen:

Namen und Gestalten 273
Heinrich Niggemann, Frau Welt 279
Wolfgang Schultz, Eschengrüdel—Eschenkittel 285
Georg Hüsing, Kar-baluk, der Karfisch 289
—, Zum Rotkäppchen 290
N. G. Polites. Bibliographie der neugriechischen Rätselsammlungen 291

Besprechungen:

Joh. B. Aufhauser, Das Drachenwunder des hl. Georg *(W. Schultz)* 294
Zeitschriftenschau 298

Heft 11

Abhandlungen:

Heinrich Leßmann † 305
Leopold v. Schroeder † 310
Wolfgang Schultz, Zu den Grimmschen Märchen 312
Georg Hüsing, Zur Hinde mit den Fußspangen (Rūzwānšād und Thetis) 318

Besprechungen:

Robert Bleichsteiner, Kaukasische Forschungen I: Georgische und mingrelische Texte *(W. Schultz)* . . . 326
A. Dirr. Kaukasische Märchen *(W. Schultz)* 329
Sprechsaal 333

Heft 12

Verzeichnis der wichtigsten Namen, Motive. Gegenstände und Wörter in Mitra I (1914—1920) 337

Bezugspreis:

Mitra I, Heft 1—12: 30 Mark; 30 Shilling; 30 Franken; 20 schwed. Kronen; 15 holl. Gulden: 6 Dollar

Mitra I, Heft 8—12 nur für Abnehmer von früher her:

10 Mark; 10 Shilling; 10 Franken; 7 schwed. Kronen; 5 holl. Gulden; 2 Dollar

Sonst können einzelne Hefte nur ausnahmsweise abgegeben werden; der Preis bedarf besonderer Vereinbarung.

Versendung auf Kosten und Gefahr des Abnehmers.

Bestellungen, Zuschriften und Sendungen (auch Geldsendungen) sind zu richten an den Herausgeber des Mitra Dr. Wolfgang Schultz, Wien I, Mölkerbastei 10.

Buchdruckerei Withoff & Remiger, Leoben.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 041902716